



თვითშეხვეწის პირობა და „ღვთობის“ აჩივებულობა



თვეს ღაღაყ თმკვესა: ხსენით დიკოზს ღმრთობისად

✱ **თვეს** აქმ იქმნა კვესა: ყვეს ხაშთხე შვესად
მხმან ხელომან ამ გვესყვეს: ხელებმე ანუ შვესად

✱ **მე** დოქს აქით ვქლოც ვეძვეს: ხელებეც ანონ ღაგს სეხს
: ხელებმე ვხმე ძილით ვქლოც: ხელებმე მხამ ღაგს სეხს

✱ **თვეს** სეხსი მვეს ქსეცებ: ღაგ აქვე მამ ვქლოც
: ხელებით სეხსით სიძვესეხსით: ამ კვესეც მამ ვქლოც

✱ **თვეს** სეხსი მხმან: მვეს შვესად შვესით სეხსით
: ყვესი ვქლოც: ხელებით: მხმან შვესად შვესით

✱ **თვეს** ღაგ ხან სეხსით სეხსით: მხმან ხელებმე ღაგს
: მუ სეხსით სეხსით ვქლოც: თვეს ვქლოც ღაგს

ღაგს აქვესად

ღაგსითიანი.



სეხსითიანი

ეკა ორაგველიძე

თვითშეზღვევის პრობლემა და
„დავითიანის“
არქიტექტონიკა

საქართველოს უნივერსიტეტის
გამომცემლობა
თბილისი
2023

წინამდებარე მონოგრაფია დაიბეჭდა სსიპ შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის „საგამომცემლო სახელმწიფო სამეცნიერო გრანტების შესახებ კონკურსში“ გამარჯვებული პროექტის — „თვითშემეცნების პრობლემა და „დავითიანის“ არქიტექტონიკა“ (SP-22-1258) — ფარგლებში ამავე ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით. ნაშრომში გამოთქმული ნებისმიერი აზრი ეკუთვნის ავტორს და, შესაძლოა, არ ასახავდეს სსიპ — შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის შეხედულებებს.

მონოგრაფიაში გამოქვეყნებული მასალის გამოყენება შესაძლებელია საავტორო უფლების დაცვით.

წიგნის ყდაზე გამოყენებულია ილუსტრაციები სსიპ კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული დავით გურამიშვილის ავტოგრაფიდან (S-1598). მის. ქ. თბილისი, მ. ალექსიძის ქუჩა 1/3

რედაქტორი ნესტან სულავა,
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
ასოცირებული პროფესორი

კომპიუტერული უზრუნველყოფა

თეა გაბელაია

საქართველოს უნივერსიტეტის გამომცემლობა © 2023

ეკა ორაგველიძე © 2023

ყველა უფლება დაცულია.

დაიბეჭდა საქართველოში. შპს. „საქართველოს უნივერსიტეტი“

მისამართი: 77ა, მ. კოსტავას ქუჩა, თბილისი, 0171, საქართველო

ტელ.: +995 032 2 55 22 22

ელ. ფოსტა: info@ug.edu.ge; ug@ug.edu.ge

ISBN 978-9941-9807-7-0

პედოგოგია რად მშობლებს...

დავით გურამიშვილის „დავითიანს“, თავისი მხატვრულ-ესთეტიკური, რელიგიურ-მისტიკური, ისტორიული, ფილოსოფიური, ინტერკულტურული სიღრმეებიდან გამომდინარე, ქართულ და უცხოურ სამეცნიერო წრეებში აქტუალობა არ დაუკარგავს. ტექსტის ისტორიულ-ლიტერატურული თუ რელიგიურ-ფილოსოფიური კონტექსტი მრავალმხრივია შესწავლილი. ამ მხრივ გასათვალისწინებელია ვ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძის, ს. ცაიშვილის, ლ. გრიგოლაშვილის, რ. ბარამიძის, რ. სირაძის, ნ. ნათაძის, ტ. მოსიას, გრ. ფარულავას, ე. ხინთიბიძის, ნ. სულავას, მ. ლაღანიძის, რ. ღლონტის, ვ. ამირხანაშვილის, გ. მურღულიას, ლ. დათაშვილის, მ. ნაჭყებიას და სხვათა შრომები.

დავით გურამიშვილის მხატვრული სამყაროს შესახებ სათანადო კვლევა-ძიება დღესაც მიმდინარეობს. „დავითიანის“ თვითშემეცნების საკითხისა და ტექსტის საერთო სტრუქტურასთან მისი მიმართების შესახებ თითქმის ყველა დასახელებული ავტორი შენიშნავს. თუმცა, მიუხედავად ამისა, საკითხის საფუძვლიანი შესწავლის და ფართო სპექტრით გაანალიზების თვალსაზრისით, წიგნში წარმოდგენილი კვლევა ბევრ საყურადღებო სიახლეს შეიცავს.

წინამდებარე წიგნის მიზანია „დავითიანის“, როგორც თვითშემეცნების თემამე დაწერილი ნაწარმოების, მხატვრული ანალიზი და კრებულის აღნიშნულ პრობლემატიკაზე დამყარებული სტრუქტურული მთლიანობის პრინციპების კვლევა, რაც, ვფიქრობთ, დავით გურამიშვილის პოეზიის ახლებური გააზრების მცდელობაა და თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობისთვის მნიშვნელოვანი ნაბიჯია.

წიგნი საინტერესო იქნება ქართული ლიტერატურის ისტორიის სპეციალისტებისთვის, სტუდენტებისთვის, დავით გურამიშვილის შემოქმედების შესწავლით დაინტერესებული ახალგაზრდა მკვლევრებისთვის.

შინაარსი

წინასიტყვაობა	6
შესავალი	7

პირველი ნაწილი 13

I თავი	
თვითშემეცნება, როგორც ტექსტის სტრუქტურული მთლიანობის საფუძველი — „დავითიანის“ არქიტექტონიკა	15
II თავი	
თვითშემეცნება და ადამიანის სულიერი განახლების პრობლემა	33
III თავი	
იგავურ-ალეგორიული თხრობის პრინციპები	45

მეორე ნაწილი 57

I თავი	
ა. თვითშემეცნება და ზოგადადამიანური საზრისები	59
ბ. თვითშემეცნება და სიყვარული	87
გ. თვითშემეცნების ეროვნულ-პატრიოტული საფუძვლები	98
II თავი	
ა. პიროვნული „მეს“ ძიება	111
ბ. საღვთო მიჯნურობის მოტივები	121
III თავი	
ადამიანი და საწუთრო	131
IV თავი	
ა. ღვთაებრივი ქორწინების იდეალი	141
ბ. პოეტური თვითდამკვიდრება	152
გამოყენებული ლიტერატურა	159

წინასიტყვაობა

„დავითიანი“ თვითშემეცნების თემაზე დაწერილი წიგნია. მასში წამოჭრილია პიროვნების სულიერი განვითარებისა და სამყაროსთან მისი მიმართების უმნიშვნელოვანესი პრობლემები. ავტორი ასახელებს თვითშემეცნების ოთხ ეტაპს და, ამის შესაბამისად, თავის თხზულებას სწორედ ამდენივე ნაწილად წარმოადგენს. თითოეულ მათგანში თვითშემეცნების აქტუალურ საკითხებზე მსჯელობს და ზოგადსაკაცობრიო, პატრიოტულ თუ პიროვნულ ასპექტებს გამოკვეთს.

თვითშემეცნების დავით გურამიშვილისეული კონცეფცია ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ემყარება. მართალია, საკითხის ფორმულირება ნაწილობრივ ცნობილ სოკრატესეულ სენტენციას ეფუძნება, მაგრამ, არსობრივად, ყოფიერების საზრისების ძიებისას პოეტის თვალთახედვა მთლიანად ქრისტიანულ კულტურას ეყრდნობა. „დავითიანის“ მიხედვით, თვითშემეცნება ღვთისშემეცნების წინაპირობაა.

საკუთარი თავის გამოძიების მოსურნე დავით გურამიშვილი მკითხველსაც მოუწოდებს, დაფიქრდეს, ვინ არის, საიდან მოსულა, სად არის და სად წავა. წიგნში, თვითშემეცნების ოთხი კითხვის კვალდაკვალ, გაანალიზებულია ზოგადადამიანური, პიროვნული და ეროვნული საზრისები. ეს საკითხი სრულიად მსჭვალავს „დავითიანს“. ნაწარმოების არქიტექტონიკაც მთლიანად ამ იდეურ ქარგაზეა დამყარებული. ტექსტის ცალკეულ მონაკვეთებში შეინიშნება შიდასტრუქტურული რგოლები, რაც აგრეთვე, თავის მხრივ, თვითშემეცნების პრინციპებს უკავშირდება.

პოეტმა ყრმები აირჩია თავის მკითხველებად. ადამიანური საზრისის გაცნობიერების მოსურნე დავით გურამიშვილი მათ ცოდნისა და განსჯის აუცილებლობაზე ესაუბრება. ავტორი იგავურ-ალეგორიული თხრობის მეთოდს იყენებს, რითაც, ერთი მხრივ, სათქმელს მარტივად გასაგებს ხდის, მეორე მხრივ, მას ორმაგ შინაარსს ანიჭებს. ამგვარი მეთოდიც ბიბლიურია და XVIII საუკუნის ქართულ ლიტერატურულ წრეებში დამკვიდრებული ხერხია.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ აღუნიშნავთ, რომ „დავითიანი“ თვითშემეცნების პრობლემაზე აგებული წიგნია; სხვადასხვა ლექსისა თუ პოემისგან შემდგარი კრებული მოიაზრება, როგორც ერთი, სტრუქტურულად მთლიანი ნაწარმოები. მიუხედავად ამისა, საკითხი სათანადოდ შესწავლილი არ ყოფილა. შეიძლება ითქვას, რომ, მდიდარ სამეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით, წინამდებარე წიგნში „დავითიანის“ მნიშვნელოვანი ასპექტებია წარმოჩენილი. ვფიქრობთ, თვითშემეცნების პრობლემაზე დამყარებული არქიტექტონიკის საფუძვლიანი კვლევა ნაწარმოების ახლებური გააზრების საშუალებას გვაძლევს.

*„ემაჩვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო:
ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო?“
დავით გურამიშვილი*

შესავალი

ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის ხანგრძლივ პერიოდს, ფაქტობრივად, დავით გურამიშვილის შემოქმედება აგვირგვინებს. მასში ასახულია ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე დაფუძნებული სასულიერო მწერლობისთვის დამახასიათებელი თავისებურებები; ამავე დროს პოეტის შემოქმედება ძველი ქართული საერო ლიტერატურის ბრწყინვალე გაგრძელებად მოიაზრება. „დავითიანში“ ავტორის გასაოცარი ერუდიცია ჩანს. დავით გურამიშვილი იცნობს ანტიკურ კულტურას, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებს, წმინდა მამათა ნააზრევს, მშობლიურ, აღმოსავლურ და დასავლურ ლიტერატურულ ტრადიციებს და ხალხურ პოეზიას. სადა, ხალასი ენით გამოხატულ სათქმელში ავტორის სააზროვნო მოდელის სიღრმე და სინატიფე იგრძნობა.

დავით გურამიშვილის შემოქმედების შესწავლის ხანგრძლივი ისტორია შეიძლება რამდენიმე ეტაპად დაიყოს: პირველი პერიოდი აქტიურად იკვლევს ბიოგრაფიულ საკითხებსა და „დავითიანის“ ძირითად თავისებურებებს. ამ მხრივ გასათვალისწინებელია ვ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძის შრომები. გარდა ამისა, დასახელებული ავტორები ძირითადად სრულად ეხებიან ნაწარმოების ისტორიულ-ლიტერატურულ ასპექტებს, თუმცა საკითხთა საფუძვლიანი შესწავლა ძირითადად მომდევნო პერიოდში უფრო ფართო კვლევა-ძიების საგანი გახდა. ტექსტის მხატვრული სიღრმეებისა და რელიგიურ-ფილოსოფიური მხარეების გაანალიზების თვალსაზრისით გასათვალისწინებელია ს. ცაიშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობა. რ. სირაძის, ლ. გრიგოლაშვილის, რ. ბარამიძის, გრ. ფარულავას გამოკვლევები საკითხთა გაღრმავებისა და რელიგიურ-ფილოსოფიური მოტივების მხატვრულ სივრცეში ტრანსფორმაციის ძირითად თავისებურებებს წარმოაჩენენ. „დავითიანის“ საღვთისმეტყველო ლიტერატურასთან მიმართების შესწავლის მიზნით საფუძვლიანი სამუშაო ჩაატარა ტ. მოსიამ. შედარებითი ლიტერატურათმცოდნეობის კუთხით და ლიტერატურულ-ესთეტიკური საკითხების დამუშავების მხრივ აღსანიშნავია ე. ხინთიბიძის, ნ. სულავას, რ. ლლონტის, ი. ამირხანაშვილის, მ. ლაღანიძის, გ. მურღულიას, ლ. დათაშვილის, მ. ნაჭყებიასა და სხვათა შრომები. დავით გურამიშვილის მხატვრული სამყაროს შესახებ სათანადო კვლევა-ძიება დღესაც მიმდინარეობს. „დავითიანის“ თვითშემეცნების საკითხისა და ტექსტის საერთო სტრუქტურასთან მისი მიმართების შესახებ თითქმის ყველა დასახელებული მკვლევარი შენიშნავს. თუმცა, მიუხედავად ამისა, საკითხის საფუძვლიანი შესწავლის და ფართო სპექტრით გაანალიზების თვალსაზრისით, ნაშრომში წარმოდგენილი კვლევა ბევრ საყურადღებო სიახლეს შეიცავს.

ნაწარმოების არქიტექტონიკის საკითხს განიხილავს მკვლევარი ლ. გრიგოლაშვილი. იგი შენიშნავს, რომ სხვადასხვა ლექსისა თუ პოემისგან შემდგარი კრებულის სტრუქტურული დამუშავების მოდელი ბიბლიურია, „დავითიანის“ არქიტექტონიკა ერთიანი მხატვრული მეთოდითაა გამართული: შესავალი სამყაროს არსებობის ბიბლიურ ისტორიას გადმოგვცემს; წიგნი პირველი ქვეყნისა და ადამიანის მძიმე ხვედრზე მოგვითხრობს, წიგნი მეორე ვარიაციული დამუშავებაა ღვთაებისადმი პიროვნების მიმართებისა, მესამე წიგნი სამყაროს ამოების გამო ტკივილს გამოხატავს, მეოთხე წიგნი ცოლქმრული სიყვარულის აბოლოგით კვლავ ღვთაებრივი პრინციპების დაფუძნებას ემსახურება. პოემის დასასრული ცოდვილი სულის მოსახსენებლადაა შეთხზული“ (გრიგოლაშვილი, 1979:82). ამდენად, „დავითიანს“ სტრუქტურულად ამთლიანებს თავად ავტორი, როგორც პერსონაჟი. თვითშემეცნების პრობლემაზე დაფუძნებულ წიგნში ეტაპობრივად დასახული ლირიკული გმირის სულიერი განვითარების ისტორია. კრებულში აღწერილი და ერთმანეთთან მისტიკურად შერწყმულია დავით გურამიშვილის თავგადასავალი და ლირიკული განცდები, რაც ქმნის წუთისოფლისაგან განწირული, მაგრამ უფლის მოიმიდე სულის ლამაზ ხატს. პოეტს უმთავრეს მიზნად თვითშემეცნების გზაზე სვლა განუზრახავს. კრებულის სტრუქტურული აგებულებაც სწორედ საკუთარი თავის ცნობის მოსურნე კაცის სულიერი განვითარების ეტაპებს წარმოაჩენს, შესაბამისად, მკითხველს ადამიანის უმთავრეს დანიშნულებაზე აფიქრებს.

პროფ. რ. სირაძე, რომელიც „დავითიანის“ თვითშემეცნებისა და სტრუქტურული მთლიანობის საკითხს არაერთ საყურადღებო გამოკვლევაში ეხება, შენიშნავს: „საზოგადოდ, „დავითიანში“ სრულიად განსაკუთრებულია ცალკეულ ნაწარმოებთა ადგილის მნიშვნელობა კრებულის მთელ სისტემაში და ასევე ნაწარმოებთა შინაგანი სტრუქტურული თავისებურებანი. მათი ამოცნობა „დავითიანის“ შესწავლის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემათაგანია“ (სირაძე, 1992:174). მკვლევრის აზრით, სტრუქტურულ მთლიანობას განაპირობებს ავტორის თვითშემეცნების პოეტური გზა: „მართალია, „დავითიანის“ ლექსები არაერთ ბიბლიურ ამბავს ეხება, მაგრამ აქ მიზნად არაა დასახული ბიბლიური ამბების სისტემატური გადმოცემა. ისინი არაა დალაგებული ბიბლიის თანმიმდევრობით. მათი გადმოცემა ექვემდებარება და ესადაგება „დავითიანის“ შინაგან სტრუქტურას, რისი განმსაზღვრელიცაა, როგორც ვთქვით, თვითშემეცნების გზა“ (სირაძე, 1992:153).

„დავითიანში“ თვითშემეცნება ავტორის ზოგადადამიანური, ეროვნული და პიროვნული საწყისების ძიებას ემსახურება. იმავეს მოუწოდებს მკითხველებსაც. წიგნი თავისი არქიტექტონიკით მთლიანად ეფუძნება თვითშემეცნების აუცილებელ პირობას, რომელიც დავით გურამიშვილის მიერ ამგვარადაა ფორმულირებული:

„ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო:
ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო?“

(გურამიშვილი, 1980:69).

წინამდებარე ნაშრომში აღნიშნული საკითხები თანმიმდევრულადაა განხილული. წიგნის პირველ ნაწილში მოცემულია სამი თავი. პირველ თავში „თვითშემეცნება, როგორც ტექსტის სტრუქტურული მთლიანობის საფუძველი — „დავითიანის“ არქიტექტონიკა“ თავდაპირველად საუბარია თვითშემეცნების რაობაზე. გაანალიზებულია საკითხის ანტიკური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები. საყურადღებოა, რომ ნაწარმოების მიხედვით, აღნიშნული თემა ბიბლიურ სწავლებას ემყარება. თვითშემეცნება ემსახურება საბოლოოდ ღვთისშემეცნებას. ამიტომაც საკუთარი თავის ცნობის მცდელობა პირველსაწყისთან, ღმერთთან, დაბრუნების, მისი შემეცნების სურვილითაა განმსჭვალული. თვითშემეცნების ამგვარი გაგება უკავშირდება ფსალმუნურ სიბრძნეს, მოციქულთა ნააზრევს, ზოგადად, ძველი და ახალი აღთქმის ამა თუ იმ ტექსტში ეს პრობლემა არაერთხელაა დასმული. თავისთავად გურამიშვილის მიერ „საცნობლად თავისად“ წამოჭრილი საკითხის ფორმულირების არქეტეპი ცნობილ სოკრატესეულ სენტენციას უკავშირდება. ოღონდ, გზა — ვინ ხარ? საიდან მოდიხარ? სად ხარ და სად მიდიხარ?— თავისი არსით ქრისტიანულ სწავლებას მიჰყვება.

კრებულში მოცემული ლექსებისა და პოემების ციკლი თანმიმდევრულია და თვითშემეცნების მოცემულ ოთხ კითხვას ეტაპობრივად წარმოაჩენს. ცალკეული სიუჟეტური რგოლები, პოემები და ლირიკული ნიმუშები ძირითად იდეურ ღერძს ლოგიკურად უკავშირდება. თავისთავად ეს პასაჟებიც ხშირად შინაგანი სტრუქტურის საშუალებით თვითშემეცნების დიად მიზანს ემსახურებიან და ცალ-ცალკე, ციკლურად თუ მთლიანი კრებულის კონტექსტში უპასუხებენ „საცნობლად თავისად“ დასმულ აქტუალურ კითხვებს. ამგვარად, თვითშემეცნების პრობლემა „დავითიანის“ სტრუქტურული მთლიანობის საფუძველია. ნაწარმოების არქიტექტონიკა სწორედ ავტორის მიერ დასმული შეკითხვების და მათზე პასუხების ძიების პოეტურ გზებზეა დამყარებული.

მეორე თავში „თვითშემეცნება და ადამიანის სულიერი განახლების პრობლემა“ საუბარია იმის შესახებ, რომ გამოცდილი ავტორი თავის „დავითიანს“ თვითშემეცნების გზაზე შემდგარ ყმაწვილებს უძღვნის. თავისთავად ყრმობა ორგვარად არის გააზრებული: იგი ასაკობრივ სიმცირესაც მიუთითებს და, მეორე მხრივ, სულიერად წრფელ ადამიანსაც გულისხმობს. „დავითიანში“ ავტორის ლირიკული გმირი მოხუცი კაცია, რომელიც თავის ნორჩ მკითხველებს არიგებს, მოძღვრავს, ამავე დროს, პოეტს თავადაც სურს სულის გაჭაბუკება. სულის „გაახალგაზრდავების“ იდეაც ბიბლიურია. ამ თვალსაზრისით, დავით გურამიშვილის შემოქმედება შეიძლება ქართული და მსოფლიო ლიტერატურის წინამორბედი თუ მომდევნო პერიოდის მწერლობის კონტექსტში განვიხილოთ. წიგნში „დავითიანის“ ინტერკულტურული ღირებულების, აგრეთვე ძველი და ახალი ქართული მწერლობის დაკავშირების თვალსაზრისით მისი მნიშვნელობის შესახებ არაერთხელაა შენიშნული.

შემდეგი თავი „იგავურ-ალეგორიული თხრობის პრინციპები“ გამოკვეთს

„დავითიანის“ გააზრების მეთოდოლოგიურ საკითხებს. ავტორი ირჩევს სათქმელის იგავურ-ალეგორიულად გადმოცემის ხერხს. ამგვარი მეთოდი პოეტური სიტყვის ორმაგობას განაპირობებს, რეალური ფაქტის სიმბოლურ მნიშვნელობასაც მიუთითებს. დავით გურამიშვილისთვის გამომხატვის იგავურ-ალეგორიული ფორმაც თვითშემეცნების მიზანს ემსახურება. მეორე მხრივ, ყრმათათვის მიძღვნილ „დავითიანს“ მკითხველისთვის უფრო მარტივად გასაგებს ხდის. ამგვარად გადმოცემის ტრადიცია ბიბლიას (სოლომონის და სახარებისეული იგავები) უკავშირდება. ქრისტიანული კულტურის გავლენით, იგავურ-ალეგორიული თხრობის მეთოდი XVIII საუკუნეში გავრცელებული ლიტერატურული ტრადიცია იყო.

როგორც აღინიშნა, „დავითიანი“ თვითშემეცნების თემაზე დაწერილი წიგნია და მისი არქიტექტონიკა მთლიანად „საცნობლად თავისად“ დასმულ კითხვებს ეფუძნება. შესაბამისად, ნაწარმოები დაყოფილია ოთხ ნაწილად. თითოეულ მათგანში განხილულია საკითხები, რომელთა მიხედვით, ავტორი ცდილობს თავისი ზოგადადამიანური, პატრიოტული და პიროვნული თვალთახედვის წარმოჩენასა და საკუთარი ლირიკული სუბიექტის ამ გზით დამკვიდრებას. ამის შესაბამისად, ნაშრომის მეორე ნაწილიც ოთხი თავისგან შედგება.

პირველ თავში განხილულია საკითხები, რომლებიც პასუხს სცემენ „საცნობლად თავისად“ დასმულ შეკითხვას („ვინ არის?“). დავით გურამიშვილი საწყის ეტაპზე სამ ლირიკულ „მეს“ გამოკვეთს: პოეტი, როგორც ადამის შვილი, ხატება-მსგავსების და ამავე დროს პირველცოდვის მოზიარე (ქვეთავი „თვითშემეცნება და ზოგადადამიანური საზრისები“); დავითი, როგორც პიროვნება, რომელიც უშუალოდ საკუთარ „მეს“ აცნობიერებს და უფლის წინაშე სიყვარულის გზით თვითდამკვიდრება სურს („თვითშემეცნება და სიყვარული“); დავით გურამიშვილი, როგორც ქართველი, რომელსაც მამულიშვილური მოვალეობა აკისრია („თვითშემეცნების ეროვნულ-პატრიოტული საფუძვლები“).

მეორე თავში განხილულია ის საკითხები, რომელთა მიხედვით პოეტი ცდილობს, უპასუხოს კითხვას „სიღამ მოსულა?“ ამ თვალსაზრისით თავის ლირიკულ „მეს“ ამკვიდრებს და პოეტურ წინაპრად დავით მეფსალმუნეს ირჩევს (პიროვნული „მეს“ ძიება). მეორე ქვეთავში („საღვთო მიჯნურობის მოტივები“) კი იკვეთება დავით გურამიშვილის, როგორც უფალთან პიროვნული ურთიერთობის (სიყვარულის) გზით სულის გამოსხნის მოსურნე კაცის, სახე.

წუთისოფლის, როგორც ადამიანის ამქვეყნიური სამყოფელის, შესახებ მსჯელობა მოცემულია მესამე თავში („ადამიანი და საწუთრო“), რომელიც უპასუხებს თვითშემეცნების მესამე კითხვას „სად არის?“

„საცნობლად თავისად“ დასმული უკანასკნელი შეკითხვა — „წავა სადაო?“ — მკითხველს ადამიანის თავის პირველმიზმთან, ღმერთთან, მიბრუნების შესახებ აფიქრებს, რადგან, ქრისტიანულ თვალთახედვაზე დაფუძნებით, პოეტისთვის თვითშემეცნება ნიშნავს საბოლოოდ ღვთისშემეცნების შესაძლებლობას. მეოთხე თავში წარმოდგენილია მსჯელობა ავტორის მიერ სწორედ ამ კითხვაზე გაცემული პასუხების შესახებ. იგი შედგება ორი ქვეთავისაგან. პირველში („ღვთაებრივი ქორწინების იდეალი“) განხილულია პოემა „მხიარული ზაფხულის“ ალევგორიული პლასტები და შენიშნულია, რომ კრებულის ამ მონაკვეთში პოეტი ღვთაებრივი ქორწინების იდეალს სახავს, რაც სიმბოლურად ზეციურ სასუფეველში დაბრუნებას ნიშნავს. მეორე ქვეთავში („პოეტური თვითდამკვიდრება“) გაანალიზებულია დავით გურამიშვილის, როგორც ლირიკული სუბიექტის, წარმოჩენისა და დამკვიდრების საკითხი. თვითშემეცნებელი ავტორი ცდილობს, საღვთო მიჯნურობით გულანთებული და პოეტური გზით გამართლებული დაუბრუნდეს თავისი ადამიანური და პიროვნული საწყისების უმთავრეს მიზეზს — ღმერთს. „დავითიანში“ თვითშემეცნების, როგორც ღვთისშემეცნების, კონცეფცია ამგვარად რეალიზდება.

პირველი ნაწილი

I თავი

თვითშემეცნება, როგორც თავისი სტრუქტურული მთლიანობის საფუძველი – „დავითიანის“ არქიტექტონიკა

თვითშემეცნება ყოფიერების საზრისის გაცნობიერების საშუალებაა. ბიბლიის მიხედვით, ცნობადი ხის ნაყოფის გემოსხილვით ადამიანმა დაარღვია მცნება, დაკარგა სამოთხე და დაევალა, თავდაპირველად სამყარო არა საღვთო გამოცხადების წყალობით, არამედ საკუთარი ძალისხმევით შეემეცნებინა. ქრისტიანული თვალთახედვით, თვითშემეცნება ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი კაცის მიერ სწორედ დაკარგული საღვთო „ცოდნის“ კვლავ განჭვრეტას გულისხმობს. ცნობადის ხის ნაყოფის გემოსხილვამ ადამიანს ღვთის ცნობის მადლი დააკარგვინა. სიცოცხლის ხე კი ქრისტეს პირველსახე, მინიშნებაა, რომელიც არის გზა ამ პატივის კვლავ მოსახვეჭად, დაკარგული სამოთხის დასაბრუნებლად. ღვთისშემეცნება, უპირველესად, თვითშემეცნებას გულისხმობს. ამდენად, საკუთარი თავის ცნობა ხატება-მსგავსების აღმოჩენის, ცოდვათაგან განწმენდისა და ამ გზით პროვნიული სრულყოფის საწინდარია.

ანტიკურ ხანაში ფილოსოფოსი სოკრატე ქადაგებდა: „შეიცან თავი შენი!“ აღნიშნული სენტენცია ეპოქის სულისკვეთების ერთგვარ გამოძახილად მიიჩნევა. ძველ ბერძნებს საკუთარი თავის ცნობა ადამიანის უმთავრეს დანიშნულებად ესახებოდათ (დელფოს ტაძრის წარწერაც ამით აიხსნება). სწავლის მსურველ ყმაწვილებსაც, უპირველესად, სწორედ თვითშემეცნებისკენ მოუწოდებდნენ, ვინაიდან ნებისმიერი ცოდნის დაუფლების წინაპირობად, უპირველესად, საკუთარი თავის შესწავლა ითვლებოდა. პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრების მიხედვით, სოკრატე განმარტავს, რომ თვითშემეცნება გზაა, საშუალებაა სულისა, უკეთესი გახდეს და თავისი ღვთაებრივი საწყისი აღმოაჩინოს. მისი თქმით, თვითშემეცნებელი „შეიცნობს მთელს მის ღვთაებრიობას, თვით ღმერთსა და სიბრძნეს, ყველაზე უკეთ შეიცნობს საკუთარ თავსაც“ (პლატონი, 2013:240).

საკუთარი თავის ცნობა, როგორც აღინიშნა, აგრეთვე ქრისტიანობის უმთავრესი მოწოდებაა. იგი სინანულის გზით სამყაროს არსის გააზრებას და გულის გამოძიებას გულისხმობს. თვითშემეცნება ღვთისშემეცნების გზაა და საბოლოოდ თავისუფლების მომნიჭებელია. იესო ქრისტე ადამიანის პიროვნული სრულყოფის უმთავრეს პირობად სწორედ ღვთაებრივი ჭეშმარიტების ცნობას ასახელებს: „და სცნათ ჭეშმარიტი, და ჭეშმარიტებამან განგათავისუფლენს თქვენ“ (იოანე, 8,32). უფალი საღვთო მადლის სამკვიდროდ თავად ადამიანს აცხადებს: „აჰა ეგერა სასუფეველი ღმრთისად შორის თქვენსა არს“ (ლუკა, 17,21). ბიბლიური წიგნის, „საქმე მოციქულთას“, მიხედვით, მაცხოვრის მოწაფეები „მხიარულითა და განმარტებულითა გულითა აქებდეს ღმერთსა“ (საქმე მოციქულთა, 2, 46). წმ. პავლე მოციქული კი ქრისტიანებს მოძღვრავს, რომ გულის გამოძიება უფლის ნების აღსრულება და საფუძველია, რათა კაცი სათნო ეყოს ღმერთს: „ხოლო რომელი გამომეძიებელ არს გულთად, იცის, თუ რად არს ზრახვად იგი სულისად, რამეთუ ღმრთისა მიმართ მეოხ არს წმიდათათჳს“ (რომაელთა I, 8, 27). მოციქულის აზრით, თვითშემეცნება იგივეა, რაც ადამიანის თვითდაკვირვება ღმერთთან მყოფობისათვის: „თავნი თჳსნი გამოიცადენით, უკუეთუ ხართ სარწმუნოებასა შინა, თავნი თჳსნი განიკითხენით. ანუ არა უწყითა თავნი თჳსნი, რამეთუ იესუ ქრისტე თქვენ შორის არს?“ (კორინთ. II, 13, 5). ამ თვალსაზრისით, მოციქული ასახელებს ეტაპებს: ღვთის ცოდნას, ცნობასა და შემეცნებას. კორინთელთა მიმართ I ეპისტოლეში წერს: „აწ ვიცი მცირედ, ხოლო მერმე ვიცნა, ვითარცა შევემეცნე“ (კორინთ. I, 13,12). მოციქული საფეხურებრივად განმარტავს: ღვთის ცოდნა შესაძლებელია განსწავლულობის კვალობაზე და საწყისი ეტაპია; მას მოსდევს მისი ცნობის, გულით მიღების, სურვილი¹. ამგვარად მადლმოსილი სული ღმერთს საბოლოოდ შეემეცნება, შეუერთდება².

წმ. ბასილი დიდი ფსალმუნთა განმარტებისას შენიშნავს („საუბარი 48–ე ფსალმუნზე“), რომ ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი კაცისთვის უფლის ძიება საკუთარ თავში სწორედ იმ პირველქმნილის, ღვთაებრივის აღმოჩენითაა შესაძლებელი: „...ადამიანსაც აქვს უნარი მისი შემოქმედისა და დამბადებლის მოაზრებისა და შეცნობისა. „შთაბერა პირსა მისსა“ (დაბ. 2,7), რაც იმას ნიშნავს, რომ ღმერთმა ადამიანში ჩადო თავისი მადლის რაღაც ნაწილი, რათა მას მსგავსი მსგავსით შეეცნო“ (ბასილი დიდი, 2002:179). ამდენად, წმ. მამის განმარტებით, თვითშემეცნება უფლის ძიებისა და შემეცნების წინაპირობაა. ქადაგებებში (პომილია IX) კი ყურადღებას ამახვილებს თვითშემეცნებაზე, როგორც ადამიანისთვის ურთულეს, მაგრამ აუცილებელ მოვალეობაზე: „ყველაზე ძნელი საქმე საკუთარი თავის შეცნობაა, რადგანაც არა მხოლოდ თვალს შეუძლია თავისი თავის დანახვა და მხოლოდ

¹ სულხან-საბას განმარტებით, „ცნობა“ „სულის გულისხმის-ყოფას“ ნიშნავს (ორბელიანი II, 1993:340).

² იოანე საბანის ძე წმ. აბო თბილელის გაქრისტიანების ისტორიის თხრობისას შენიშნავს, რომ არაბმა ჭაბუკმა ქართული მწიგნობრობის შესწავლის შედეგად ქრისტიანული რელიგია ჯერ გაიცნო და გულით შეითვისა (შეიცნო), საბოლოოდ კი ქრისტეს „შემეცნა“.

იმას ხედავს, რაც მის გარეშეა, არამედ ჩვენი გონებაც, რომელიც ასე გამჭრიახია სხვისი ცოდვების დანახვისას, საკუთარ ნაკლულევანებათა შეცნობაში ძიძიმა და ნელი“ (ბასილი დიდი, 2002:316). წმ. მამა თვითშემეცნებელ ადამიანს უფლის მცნობელად მიიჩნევს: „თუ ვინმე თავის თავს გონივრულად გამოიკვლევს, ღმერთს ზეცისა და მიწისაგან უფრო მეტად როდი შეიცნობს, ვიდრე ჩვენი საკუთარი აგებულებისაგან. წინასწარმეტყველიც ამბობს: „საკვირველ იქმნა ცნობად შენი ჩემგან“ (ფს. 138,6). ესე იგი, თავი ჩემი შევისწავლე და ამ გზით შევიცანი გარდამეტებულობა შენი სიბრძნისაო“ (ბასილი დიდი, 2002:316).

წმ. გრიგოლ ნოსელის განმარტებით, ადამიანისთვის უფლის მიუთხრობელი ბუნების შეცნობა შეუძლებელია. იგი მხოლოდ საღვთო გამოცხადების წყალობით კაცის ღვთის ხატება-მსგავსების განიჭვრეტით მიიღწევა: „ვინ არს, რომელმან გულისწამა-ყო გონებად თავისა თვისსად?... და აწ ვინაფთგან გონებად ღმრთისად მიუთხრობელ არს და ვერ გულისწმის-საყოფელ, ვერ არს, რადთა იყოს იგი პოვნილ ხატსაცა შინა მისსა. და უკუეთუ ძირი იგი ვერ მისაწვდომელ არს, ცნობითა და ხატი იგი მისაწვდომელ არს ცნობითა და საცნაურ, უკუე არს ესე განწვალებად ცხადი შორის მათსა შეტყუებული გამოცხადებასა ამის თქუმულისასა“ (ნოსელი, 1979:83).

თვითშემეცნება გულისხმობს საკუთარ თავში ღვთის ანარეკლის განჭვრეტას, უფლის ხატება-მსგავსების აღმოჩენას, შესაბამისად, — ღმერთთან დაბრუნებას. წმ. გრიგოლ პალამას თქმით, ღმერთი ადამიანის გარეთ კი არ არის, არამედ თავად ადამიანში მკვიდრობს. წმ. მამას მაგალითად მოჰყავს თაბორის ნათელი, რომელიც კაცმა საკუთარ თავში უნდა აღმოაჩინოს. ამ თვალსაზრისით, ადამიანის თვითშემეცნების პრობლემა განსხვავებულია, ვიდრე ეს სოკრატეს ნააზრევში ჩანდა. ელინისტური თვალთახედვით, რომელიც სულთა გარდასახვას აღიარებს, „შეიცან თავი შენი“ „წინა ცხოვრების“ რაობის განსაზღვრასაც გულისხმობს, რაც ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ შეხედულებას. „განსრულებისთვის“ მთავარია არა ლათინთა სიბრძნის ზედმიწევნით ცოდნა, არამედ, უპირველესად, — ღვთაებრივი მოძღვრების, რადგან „თიხის ჭურჭელში“, სხეულში, იესო ქრისტეს სახით მამის ნათლის დავანებით ადამიანი სულიწმინდის დიდებას შეიცნობს. გონების „სხეულში დამკვიდრებით“ მისი განწმენდა შესაძლებელი (მეიენდორფი, 2020:73).³

თვითშემეცნების კვალდაკვალ თავის ცნობილ ტილოს ქმნის პოლ გოგენი (1848–1903 წ.წ.). ნახატი „საიდან მოვიდვართ? ვინ ვართ? სად მივიდვართ?“ ხელოვანმა სიცოცხლის ბოლო წლებში შექმნა. კომპოზიცია იკითხება მარჯვნიდან მარცხნივ და თვითშემეცნებელი ადამიანის ყოფის ყველა ასპექტს წარმოაჩენს. პერსონაჟები (ახალგაზრდები, მოხუცები, ყრმები) აღნიშნული კითხვების კვალდაკვალ იკვებებიან. კომპოზიციის იდეურ ცენტრს კი აკრძალული ხილის გემოსხილვის სცენა წარმოადგენს, როგორც ადამიანური ხვედრის მთავარი განმსაზღვრელი ფაქტორი. გმირები, ყველა ერთად და ინდივიდუალურად, კაცისთვის ასე აქტუალურ კითხვებს უპასუხებენ.

³ წმ. გრიგოლ პალამას მოსაზრებები განხილულია იოანე მეიენდორფის წიგნის მიხედვით.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა აგრეთვე ტიციანის (1488–1576 წ.წ.) ორი ტილო: „სამი ასაკი“ და „გონების ალევორია“. პირველ მათგანზე გამოსახულია ბავშვობის (როცა ანგელოზები სდარაჯობენ ადამიანის ფიქრებს), ყმაწვილკაცობის (როცა კაცი ჭაბუკობისას სიყვარულის ტკბილ საგალობელს ისმენს) და სიბერის (საიქიოსკენ მომზირალ მოხუცს ხელში ადამიანის თავის ქალა უჭირავს) ჟამი. მეორე ტილოზე კი ნაჩვენებია ადამიანის სამი სახე ყრმობის, ზრდასრულობისა და სიბერის ასაკში, რაც სიმბოლურად მიანიშნებს, რომ კაცს თავისი აწმყო, წარსული და მერმისი გააჩნია. ორივე შემთხვევაში მხატვრის მიზანია, ეტაპობრივად გადმოსცეს პიროვნების სულიერი, ფიზიკური თუ ინტელექტუალური ცვლილება–განვითარების ისტორია, რასაც ადამიანი თავისთავად ყოფიერების საზრისის წვდომისკენ, თვითშემეცმენებისკენ, მიჰყავს.⁴

ბიბლიური თვალთახედვით, სამყაროსა და საკუთარი თავის შემეცნება გონების წვრთნის აუცილებლობითაა განპირობებული. ძველ აღთქმაში ვკითხულობთ: „და მივეც გული ჩემი გამოძიებად და განზრახვად სიბრძნესა ყოვლისავეთუს, რომელ ქმნილ არიან მგესა ქუეშე, რამეთუ მიმოტაცება შრომისა მოსცა ღმერთმან ძეთა კაცთასა, რათა მიმოიტაცებოდიან მას შინა“ (ეკლესიასტე, 1, 13). წმ. პავლე მოციქულის განმარტებით, სწავლა ადამიანის ღმერთთან მყოფობის უპირველესი პირობაა და უფლის შვილობის პატივის მომნიჭებელია: „უკუეთუ სწავლასა დაუთმოთ, ვითარცა შვილთა შეგიწყნარებს თქვენ ღმერთი“ (ებრაელთა, 12, 7). ამგვარ შეხედულებაზე დაყრდნობით, წმ. გრიგოლ ნოსელი „მამაო ჩვენოს“ განმარტებისას მიჩნავს ცოდვილ ძეს, რომელსაც უწოდებს „შვილ რისხვისა“, „ძე წარწყმედისა“. მაგრამ, მისი თქმით, გონებაგაბრძნობილი ნათელმოსილი იქნება: „ეგრეთვე კუალად ბრწყინვალენი გონებითა „ძედ ნათლისა“ იწოდებიან და „ძედ

⁴ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე დაფუძნებულ თვითშემეცნების პრობლემას აქტუალობა არცერთ ეპოქაში არ დაუკარგავს. „მწერლის კეთილშობილური განზრახვით, მკითხველი მასთან ერთად ბიბლიაში მიემგზავრება, თავისსავე წარსულში, რათა გაიგოს: „ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, წაგა სადაო“ (ჯალიაშვილი, 2009:135). ვინაიდან „ხელოვნება ქმნის ერთიან კულტურულ ველს“ (ჯალიაშვილი, 2009:83), დავით გურამიშვილის შემდეგ ქართულ მწერლობაში არაერთხელ დასმულა პიროვნული „მეს“ საძიებელი კითხვები. ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლირიკული გმირის დაუცხრომელი სურვილი იდუმალი ხმის ვინაობის თუ რაობის აღმოჩენის და თავისი „წილი“ წუთისოფლის დამკვიდრების მცდელობა ბავშვობიდან ყმაწვილკაცობაში გადასული ადამიანის თვითშემეცნების მაგალითია („ხმა იდუმალი“). მსგავსი შეხედულება ვლინდება ილია ჭავჭავაძის „მგზავრის წერილებში“, რომლის მიხედვით, სტუდენტობის ოთხი წელიწადი, როგორც გონების წვრთნის ხანა, აგრეთვე პიროვნული ფორმირების მნიშვნელოვანი ეტაპია. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ვაჟა-ფშაველას ლექსი „როს ვუკვირდები თავის თავს“. პოეტი ცდილობს, გააცნობიეროს თავისი ცოდვისა და მადლის შედეგად არსებული სულიერი მდგომარეობა და პოეტური ხვედარი. ნიკო სამადაშვილი ლექსში „ჩემს ორეულს“ თავის ლირიკულ „მეს“ პოეტური საქმიანობის ვერდაფასების გამო „უსამძიმრებს“. თვითშემეცნების საჭირობორტო კითხვებს სვამენ აკაკი წერეთელი, მიხეილ ჯავახიშვილი, გრიგოლ რობაქიძე, ნიკოლოზ მიწიშვილი, გალაკტიონ ტაბიძე, ჯემალ ქარჩხაძე, გურამ დოჩანაშვილი და სხვები. ამავე საკითხებს ეხებიან მსოფლიო ლიტერატურის უდიდესი მოაზროვნეები: ჯ. რუმი, დ. ალიგიერი, ფრ. ვიონი, ნოვალისი, ფ. დოსტოევსკი, ჰ. ჰესე, რ. ბახი. ხ. ლ. ბორხესი და ა. შ.

დღისა“, და სხუათა „ქედ ძლიერებისა“, რომელთა განაძლიერნეს თავნი საქმეთა შინა კეთილთა“ (ნოსელი, 2006:23). გონების ნაყოფია სიბრძნე. წმ. იოანე ოქროპირი ამგვარად გაბრძნობილ ადამიანს სათნოებათა მოხვეჭას უკავშირებს, შესაბამისად, უეცრობას უკეთურებათა სათავედ რაცხავს: „წყარონი და ძირი სიბრძნისა სათნოება არს, ვითარცა იგი ყოვლისა უკეთურებისა დაწყებად უგუნურებისაგან არს“ (ოქროპირი, 1905:66).

განსწავლულობის, როგორც „ზესთა მწყობრთან შეერთების“ საშუალების, აუცილებლობას აღიარებს შოთა რუსთველი. იგი „მაცხოვრებელ სიბრძნეს ქადაგებს და ამ შეხედულებით იმ წმიდა მამათა სწავლებას აგრძელებს, რომელნიც მიიჩნევენ, რომ უსწავლელი ადამიანი უფლის თვალში მონაა, განსწავლული — მეგობარი, რადგან პირველს მხოლოდ გაუცნობიერებელი რწმენა აქვს (ამიტომ ჭეშმარიტების გზიდან მისი გარდადრეკა იოლია), მეორეს — რწმენაცა და ცოდნაც (ამიტომ მისი შეცდენა ეშმაკს უძნელდება) — ის ცოდნაზე დაყრდნობით უფრო სწორად მიდის სასუფევლისაკენ“ (დათაშვილი, 2017:64).

თვითშემეცნების სურვილი მკაფიოდ ვლინდება დავით გურამიშვილის „დავითიანში“. საკუთარი თავის გამოძიებით პოეტი ღმერთთან თანაზიარებას, მის შემეცნებას ცდილობს; „ღვთისმცნობელი“, სულიერად თვალახელილი, შემოქმედის გზა-კვალის მიგნებას ლამობს. მიუწვდომელი, უცნაური და გამოუთქმელი უფლის ძიებით გამოწვეულ ტრაგიზმს კი მაცხოვრის მოწოდებით — „ეძიებდით და ჰპოოთ“ (მათე, 7,7) — იმსუბუქებს. დავით წინასწარმეტყველიც იმავეს ახარებს კაცობრიობას: „იხარებდით გული მეძიებელთა უფლისათად“ (ფს. 104,3). უფალთან სიახლოვის მოსურნე დავით გურამიშვილიც ცდილობს, შემოქმედს შემეცნების გზით მიაკვლიოს. ღვთის სიბრძნისა და გამოუთქმელი სახიერების შეგრძნება სულიერად თვალახელილ კაცს გონებით და გულით ძალუძს. ამიტომაც მიმართავს უფალს: „შემქმნიხარ ჭკვით საძებნელად!“ (გურამიშვილი, 1980:115). „დავითიანში“ ამ თვალსაზრისით შემოდის გონების კულტი (შესაძლებელია, გონების წვრთნის, ცოდნის დაუფლების და ამ გზით თვითშემეცნების გურამიშვილისეული კონცეფცია გარკვეულწილად ევროპელი განმანათლებლების ნააზრევთა გავლენითაც იყოს განპირობებული). ცოდნა განსჯის შესაძლებლობას ბადებს. ღვთითგაბრძნობილი გონება კი სწორედ ასეთი ცოდნის შემეცნებას ემსახურება. დავით გურამიშვილის დიდაქტიკაც გარკვეულწილად ამ ფაქტორებითაა განპირობებული. ადამიანური ბუნება საღვთო ჭეშმარიტების მიღმა დგას. ცოდვილი, „ქვედანთქმული“ სული ვერ იმეცნებს ღვთაებრივ სიდიადეს. პოეტი დაულონებია უზენაესის მიუწვდომლობას: „ბრძენიც არა ჩანს აღმრაცხი მის სარიცხველთა ნულისა. ვითარ შესწვდების გონება უცებით ქვე დანთქმულისა!“ (გურამიშვილი, 1980:81).

ღმერთი რჩეულთ სულიერ თვალს უხელს და ძალას აძლევს, შეაღწიონ გეციურ სამყაროში. წმ. დავით წინასწარმეტყველის თქმით, „განცხადებად სიტყუათა მათ შენთად განანათლებს და გონიერ ჰყოფს ჩჩვლთა“ (ფს. 118:130). უფლის სიყვარულით გაჩვილებული გული და გონება საღვთო განგებულების საიდუმლოს უფრო ადვილად სწვდება. გონებით ღვთის სიბრძნის გაცნობიერება ადამიანს სულის საცხოვრებელ კეთილ სარჩოს მოუტანს.

ეს არის „პური არსობისა“ — ქრისტეს მადლი. დავით გურამიშვილი წერს: „ჭკუვა პურია სახითა მჭამელთა შესარგებელი, ცოდნა და საქმის ხმარება — მარილი დასაწებელი“ (გურამიშვილი, 1980:70). საუკუნო საგზალი მხოლოდ განსწავლულობით, გონების წვრთნით მოიპოვება. პოეტის თქმით, ეს პური დავით წინასწარმეტყველის მიერ „დახნულმა მიწამ“ მოიყვანა. მეფსალმუნის ლირიკული გმირი კაცს სწორედ ამ „ჭირნახულის“ მიღებას, შემეცნებას ურჩევს:

„რაც თვით ეხნას-ეთესოს, ანუ დაეფარცხოსა,
ის მოიმკოს, გალეწოს, დაიფქოს და აცხოსა.
უნდა კაცმან კეთილად სწავლა შეირაცხოსა,
ათის მცნების სიტყვები გულში დაიმარხოსა“

(გურამიშვილი, 1980:167).

დავითის მსგავსად, პოეტი თავადაც ურჩევს მკითხველს: „ისმინე, სწავლის მძებნელო! მოყევ დავითის მცნებასა“ (გურამიშვილი, 1980:165). უფლის სიბრძნით გაწვრთნილი გონება უახლოვდება ზეცას. ამიტომაც პოეტი სწავლისკენ, გონების გარჯისკენ მოუწოდებს: „ყრმავე, გონება უგუნური აგონიერეო, თავს ნუ გახდი უღონოდა, აღონიერეო!“ (გურამიშვილი, 1980:160). საბოლოო მიზნად კი ღმერთთან შეხვედრას აცხადებს, რაც, ავტორის თქმით, ცოდვის ქმნისგან თავშეკავებითა და სათნოებათა მოხვეჭითაა შესაძლებელი: „...მით შაეყრები საყვარელს, შენს ლამამ სულის ლხენასა“ (გურამიშვილი, 1980:69).

ქრისტიანობა წიგნიერების რელიგიაა. ადამიანისგან განსწავლულობას მოითხოვს. განათლებული, ე. ი. ღვთაებრივ სიბრძნეს, ნათელს ნაზიარები კაცი სულიერი სრულყოფილების გზაზე დგას. ქართულ ენაში უვიცს „ბნელი“ ეწოდება, მცოდნეს კი — „განათლებული“. უსწავლელი სიბნელის, ჯოჯოხეთის ტყვეა. განსწავლული კი — უფლის ნათლით შემოსილი. პოეტი განათლების აუცილებლობაზე საუბრობს ლექსში, რომელსაც სიმბოლური სათაური „სწავლა მოსწავლეთა“ აქვს. ცოდნა სამარადისო საუნჯეა. იგი კაცს საუკუნო საგზლად გამოადგება. ავტორი ანუგეშებს მკითხველს: „სწავლა სიკვდიმდე შენია, მუდამ შენთანა მყოფელი“ (გურამიშვილი, 1980:65). შეძენილი ცოდნა ადამიანს არასდროს განემორება და ცხოვრების გზა-სავალს გაუნათებს:

„ცოდნა თან დასდევს მცოდნელსა, რამომსაც დაეტარების,
აქვს უხილავი საუნჯე, ხელი არ შაეკარების;
არც ცხადით ძალით წაერთმის, არც მალვით მოიპარების,
ჭკუა უხმარ არს ბრიყვთათვის, ჭკვა ცოდნით მოიხმარების!“

(გურამიშვილი, 1980:66).

ბედნიერია ის კაცი, ვინც უფლისგან მიმადლებულ ნიჭს გამოიყენებს, „ტალანტს გაამრავლებს“ და გონებას გაწვრთნის. ბრიყვი კი იმ მუშაკის მსგავსად დაისჯება, რომელმაც ნაბოძები ტალანტი შეინახა და საბოლოოდ დაკარგა. ასეთ ადამიანს უფალი არ სწყალობს, მას აუცილებლად დაჩაგრავს წუთისოფელი: „თუ კაცსა ცოდნა არა აქვს,

გასტანჯავს წუთისოფელი“ (გურამიშვილი, 1980:65), — წერს პოეტი. მისი თქმით, ბრძენი, განსწავლული კაცი თავისთავად მდიდარია და არასდროს იქნება სხვისი წყალობის მოიმედე: „ბრძენი პურთათვის ჩემსავით მუხლთ არვის მოექნებისა!“ (გურამიშვილი, 1980:66). აღსანიშნავია, რომ ჩამოთვლილ პროფესიათაგან „ბრძენ–მსიტყველობა“ ერთ–ერთი უმნიშვნელოვანესია. პოეტი ასახელებს ათ ხელობას და მკითხველს არჩევანის საშუალებას აძლევს. უფალი შრომას აკურთხევს. კაცს თავისი საქმე გამოაჩენს. სიზარმაცე ღვთის მიერ დაგმობილია. სულიერად და ფიზიკურად გამრჯე ადამიანი კი ცხონდება. პოეტის მიერ ჩამოთვლილი ათივე საქმე სულის მაცხოვრებელია. ადამიანმა უმჯობესი თავისი შესაძლებლობებისამებრ უნდა განსაზღვროს:

„მიჯნური, მწყემსი, ხელმწიფე, გლახაკი, გინა მხენელია,
მოლაშქრე, ვაჭარ, ხუცესი, ოსტატი, ბრძენ–მსიტყველია,
ათისავ თვითო მოგითხრა, რომელი რისაც მქნელია.
რომელიც გინდა, იქონე, ერთ–ერთს მოჰკიდე ხელია!“

(გურამიშვილი, 1980:66).

განწმენდილი გონება გულს უფლის სიყვარულის მისაღებად ამზადებს და პირიქით, სიყვარულით გულანთებული ადამიანი გონებით უფრო უახლოვდება შემოქმედს. წმ. პავლე მოციქულის თანახმად, როგორც აღინიშნა, ცოდნას ცნობა (გულისხმის–ყოფა) და შემეცნება მოსდევს. ცოდნას მხოლოდ სიყვარული აკეთილშობილებს და ფასეულს ხდის, იგი წმენდს გონებას და ადამიანს პიროვნულ თავისუფლებას მოუტანს. დავით გურამიშვილმა თვითშემეცნებისკენ სწორედ ამგვარი „სწავლის მძებნელთ“ მოუწოდა:

„ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო:
ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო?“

(გურამიშვილი, 1980:69).

თვითშემეცნების გურამიშვილისეული გაგება ბიბლიას ეყრდნობა. მსგავსი სენტენცია იკითხება მსაჯულთა წიგნშიც: „და აღიხილნა თუალნი მოხუცებულმან მან და იხილა კაცი იგი მოგზაური უბანთა ზედა ქალაქისათა. და ჰრქუა მოხუცებულმან მან: ვინაჲ მოხუალ, ანუ ვიდრე ხუალთ?“ (მსაჯ. 19,17). ამავე კითხვის პასუხით წმ. პეტრეს უფლისაგან მოწამეობრივი ღვაწლის შესახებ ეუწყა.⁵ სახარების თანახმად, მარადიული ცხოვრების არსით დაინტერესებული წმ. თომა მოციქული იესოს ეკითხება: „უფალო, არა ვიცით, ვიდრე ხუალ, და ვითარ შემძლებელ ვართ გზისა მის ცნობად?“ (იოანე, 14, 6). საინტერესოა თავისთავად უფლის პასუხი, რომლის მიხედვით ადამიანის სულიერი ცხოვრების უმთავრესი დანიშნულება — ღვთისმცნობელობა — ცხადდება: „მე ვარ გზად და მე ვარ ჭემმარითებაჲ და ცხორებაჲ; არავინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მიერ. უკუეთუმცა მიცოდეთ მე, მამადმცა ჩემი იცოდეთ. ამიერითგან იცით იგი და გიხილავთ იგი“ (იოანე, 14, 7).

⁵ აღნიშნული სენტენცია საფუძვლად დაედო პოლონელი მწერლის, ჰენრიკ სენკევიჩის, რომანს „ვიდრე ჰხვალ, უფალო?“

წმ. პავლე მოციქულის თქმით, უფლის განკაცებით ღმერთის ცოდნა, ხილვა და შექმნება შესაძლებელი გახდა, უხილავი „საცნაურად იხილვების“ (რომაელთა, 1, 20). მოციქული იქვე დასძენს, რომ კაცისთვის ღვთის ცოდნა მის საცნობლად საკმარისი არ აღმოჩნდა, ვინაიდან ადამიანს სულიერი თვალი დაბრმავებული ჰქონდა: „დაუბნელდა უგულისხმო იგი გული მათი“ (რომაელთა, 1, 21). საინტერესოა, რომ მოციქული ღვთის ვერცნობას „გულის სიბრმავეს“ უწოდებს. მსგავსი შეხედულება იკითხება „ვეფხისტყაოსანში“. ავთანდილი თავის ლოცვაში შემოქმედს უწოდებს: „უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“ (800)... „საცნაური“ და „უცნაური მზის“, როგორც უფლის სიმბოლოს, საღვთისმეტყველო სემანტიკა იკვეთება დავით გურამიშვილის შემოქმედებაშიც. პოეტი ერთგან წერს: „ჭირს საცნაურის მზისაცა სწორედ გამართვა თვალისა, არამ-თუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა“ (გურამიშვილი, 1980:111). მკვლევარი ტ. მოსია „საცნაურის“ სემანტიკური მნიშვნელობის შესახებ შენიშნავს, რომ სიტყვა თავისი არსით გულისხმობს: ცნობილს, ხილულს, დანახულს, გამოსაცნობს, გამოჩენილს, ცხადს, ამრობრივს, გასაგებს, შეცნობადს (მოსია, 2005:576). მისი დასკვნით, „დავითიანში“ ღმერთის ამგვარად სახელდება ახალ აღთქმაზე დაფუძნებულ არეოპაგიტულ სიბრძნესაც უკავშირდება და ძველ ქართულ ჰიმნოგრაფიასაც: „სასულიერო მწერლობაში ღმერთის ერთ-ერთ ეპითეტად დამკვიდრდა „საცნაური“. „დაუჯდომელში“ (აკათისტო) ღვთისმშობელზე ნათქვამია: „ვიხაროდენ შარავანდედო საცნაურისა მზისაო“. ირკვევა, რომ დ. გურამიშვილი ახლოს იცნობდა „დაუჯდომლის“ ტექსტს და ეს ტაეპიც უშუალოდ შესისხლხორცებია „დავითიანს“ (მოსია, 2005:576).

დავით გურამიშვილის მოწოდების — „ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო“ — არქეტიპი, როგორც ითქვა, ანტიკურ ფილოსოფიასა (სოკრატეს ფილოსოფიური მოძღვრება) და აგრეთვე წმ. მამამთა ნააზრევშიცაა საძიებელი. მკვლევარი ქ. ბებარაშვილი შენიშნავს, რომ ქრისტიანულ კულტურაში დამკვიდრებული სენტენცია „შეიცან თავი შენი“ აქტუალური იყო ქართულ სააზროვნო სივრცეში. დავით გურამიშვილის მიერ დასმული თვითშემეცნების პრობლემა კი წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის შემოქმედების გამოძახილი უნდა იყოს: „ფრაზეოლოგიურად, ინტონაციურად, ასოციაციურად დ. გურამიშვილის ზემოთ წარმოდგენილი ცნობილი ნათქვამი უფრო გრიგოლ ღვთისმეტყველის ერთი ლექსის ანონიმურ ქართულ თარგმანს ეხმაურება: „ცან თავი თვისი: ვინ ხარ და სადა მიხვალ, ვინაჲ მოხუედ და სადა დგომად გიღირს“ (ბებარაშვილი, 2005:14). ამრიგად, პოეტის „საცნობლად თავისად“ ნათქვამი უკავშირდება ანტიკურ სიბრძნეს („შეიცან თავი შენი“) და თვითშემეცნების ბიბლიურ გაგებას; ხოლო დასმული ოთხი შეკითხვა მთლიანად საღვთისმეტყველო გადმოცემაზეა დამყარებული. „დავითიანის“ მიხედვით, „შეიცან თავი შენი“ ხორციელდება „ქრისტიანული სოკრატეზმის“ ფორმით“ (სირაძე, 1980:127).

როგორც აღინიშნა, თვითშემეცნება, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ღვთისშემეცნების საწინდარია. იოანეს სახარების მიხედვით, იესო ქრისტე ამგვარად ლოცულობს: „და ესე არს ცხორებაჲ საუკუნოდ, რადთა გიცოდინა შენ მხოლოდ ჭეშმარიტი ღმერთი და რომელი

მოავლინე იესუ ქრისტე“ (იოანე, 3, 3). მაცხოვრის განკაცების მიზანი, როგორც წმ. პავლე მოციქული წერს, ადამიანის მიერ ღვთის ცოდნა, ცნობა და შემეცნებაა. დავით გურამიშვილი სწორედ ამგვარ კონცეფციას იზიარებს. პოეტისთვის საკუთარი თავის გამოძიება, ლირიკულ „მეთა“ წარმოიქმნა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ეს ხელს უწყობს მის ღვთაებრივ მადლთან ეტაპობრივად თანაზიარებას. ავტორის სანუკვარი სურვილი ნაწარმოებში არაერთხელ ვლინდება. ლექსში „უკვდავების წყაროს იგავის ახსნა“ პოეტი აცხადებს, რომ ღმერთმა თავად გამოაჩინა თავისი თავი, რათა ადამიანს მისი ცნობა, მასთან მიახლება გაიოლებოდა: „მან უცნაურმან საცნობლად თავისა ჩენა ინება“ (გურამიშვილი, 1980:80). მანამდე კი წერს, რომ ადამიანური გონებისა და გულისთვის ღვთის ცნობა შეუძლებელი აღმოჩნდა: „ვერ იცნეს, იყო მოსილი ღმერთი კაცობრივ ცმულითა; კაციც ძნელია საცნობლად, ღმერთს ვინ იცნობდა გულითა!“ (გურამიშვილი, 1980:73). ავტორი შენიშნავს, რომ უფლის ნათელი კაცის მზერისთვის მიუწვდომელია: „მზევ, საცნობლად შენსა მჭვრეტსა თავბრუს ასხამ, შეაქ რეტსა“ (გურამიშვილი, 1980:114), მაგრამ ქრისტეს განკაცება ღვთაებრივს ადამიანურთან აკავშირებს. პოეტი ცდილობს, პიროვნული თვალსაზრისით, გზა თვითშემეცნებიდან ღვთისშემეცნებამდე პირადად გაიაროს. ამიტომაც ევედრება უფალს: „ბრმას აღმიხილე თვალები, მაცნობე გზა და კვალები!“ (გურამიშვილი, 1980:177). აღნიშნული ეპიზოდის პარადიგმად, დასახელებულ სახარებისეულ ეპიზოდებთან ერთად, უნდა ჩაითვალოს დავით წინასწარმეტყველის ლოცვაც: „მაუწყე მე, უფალო, გზამ, რომელსაცა ვიდოდი“ (ფს. 142, 8). უფლის განკაცების მნიშვნელობის გადმოსაცემად, მისი ცნობის მიზნით, პოეტი თავის „ზმებში“ სწორედ შობასთან დაკავშირებულ სიტყვებს გამოკვეთს: „რ[ქვა ბი]ნდის ფერად მცნობელნო, მიცანით მე უცნობელი!“ (გურამიშვილი, 1980:185)...

„საცნობლად თავისად“ მოწოდებაში საცნაურდება მთელი „დავითიანის“ არქიტექტონიკის, მისი სტრუქტურული მთლიანობის საფუძველი და პრინციპი. „ეს მოკლე და მრავალმხრივი მაქსიმა, რომელიც მთელი „დავითიანის“ ეპიგრაფად გამოდგებოდა, რომელიც გურამიშვილის მსოფლმხედველობის, მისი პედაგოგიური თუ ცხოვრებისეული პოზიციის მოკლე, საენციკლოპედიოდ გამოსაყენებელ ბუსტ დახასიათებას იძლევა, არა მარტო დევიზია მთელი წიგნისა, არა მარტო მიმართულების განმსაზღვრელი და სტრუქტურისწარმომშობი საწყისია, არამედ მთელ „დავითიანსაც“ მოიცავს და მოხაზავს წინასწარ (არ დაგვავიწყდეს, რომ ეს სტროფი წიგნის შესავალ ნაწილშია). მაგრამ გურამიშვილი მხოლოდ ყმაწვილებს არ მოუხმობს, იგი თავადაც ამგვარ ანალიზს ატარებს და ანალიტიკური პროცესის აღწერა და შედეგია ეს წიგნი“ (ღაღანიძე, 2002:171).

მკვლევარი გ. მურდულია პოეტის მიერ დასმულ თვითშემეცნების საკითხს სამი თვალსაზრისით განიხილავს. მისი თქმით, უპირველესად, კაცს უნდა ახსოვდეს, რომ ღვთის ქმნილებაა, ცოდვის გამო წარმავლობის ტყვეა, მაგრამ საბოლოოდ მარადიული ცხოვრება მოელის. მეორე და მესამე შეკითხვებთან დაკავშირებით შენიშნავს, რომ ერის შვილი საკუთარ წარმომავლობასა და ქვეყნის ბედ-იღბალზე უნდა ფიქრობდეს. მკვლევრის

აზრით, საბოლოოდ „ადამიანმა უნდა გააცნობიეროს საკუთარი „პიროვნული ისტორიაც“, სულის, პიროვნული „მე“-ს განვითარების დინამიკაც“ (მურღულია, 2019:277).

კაცისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების ასეთი გაგება დავით გურამიშვილის შემოქმედებაშიც აირეკლება. პოეტს სამყაროს საიდუმლოებათა ამოსახსნელად უმთავრეს გზად საკუთარი თავის შეცნობა დაუსახავს. რელიგიური თვალთახედვით, თვითშემეცნება „განმდრთობის“ წინაპირობაა. „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამად თქვენი ზეცათად სრულ არს“ (მათე, 5,48), — ქადაგებს უფალი. „განსრულებისთვის“ კი ავტორი თავის პიროვნულ, ეროვნულ თუ ზოგადადამიანურ „მეს“, უპირველესად, პოეტური გზით აცნობიერებს, ამიტომაც თავისი თავი თხზულების მთავარ პერსონაჟად აქცია. პროფ. რ. სირაძე შენიშნავს, რომ ფრაიდისტული „მეს“ იდეალისაგან („ბავშვური ნარცისიზმი“) განსხვავებით, პოეტის ლირიკული „მე“ უფრო „ცნობიერია“; იგი „რეფლექსირებულია მსოფლმხედველობითი მთელი კომპლექსით, პირადულითაც და საზოგადოებრივითაც“ (სირაძე, 1980:127). მისი თქმით, „დავითიანი თვითშემეცნების წიგნია. მართალია, ერთის მხრივ, იგი პოლიჟანრულ ნაწარმოებთა კრებულია, მაგრამ ამასთანავე „დავითიანი“ მთლიანობაა. მის მთლიანობას ქმნის სწორედ პოეტური თვითშემეცნება. „დავითიანი“ იწყება და მთავრდება დავით გურამიშვილით. დ. გურამიშვილის „მე“ იგულისხმება მაშინაც კი, როცა ის უშუალოდ არ ჩანს“ (სირაძე, 2005:49). მკვლევარი აღნიშნავს კრებულის ლირიკულ „მეთა“ სიმრავლის შესახებ: „პიროვნული მე“ (მე — დავით გურამიშვილი: „ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება“, კრებულის ბოლოს — „ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენიება“ და სხვანი), ეროვნული „მე“ (მე — დავით გურამიშვილი ქართველი: „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი“, კრებულის ბოლოს — „საფლავის ქვაზედ დასაწერი“ და სხვანი); ზოგადადამიანური „მე: (დავით გურამიშვილი — ქრისტიანი: „ლოცვანი“ და „ვედრებანი“). „მეს“ გაცნობიერება „დავითიანში“ საერთოდ ბიბლიურია, განსაკუთრებით ევანგელური“ (სირაძე, 2005:49), ამიტომაც დავით წინასწარმეტყველის ლირიკული გმირის წარმოჩენა, ღვთის სიტყვასთან პოეტური ზიარება და თავის შემოქმედებაში „ლიტურგიული ცნობიერების“ (სირაძე, 2005:49) დანერგვა დავით გურამიშვილისთვის უმნიშვნელოვანესი თემებია. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბიბლიური ამბების გადმოცემა „ექვემდებარება და ესადაგება „დავითიანის“ შინაგან სტრუქტურას, რისი განმსაზღვრელიცაა, როგორც ვთქვით, თვითშემეცნების სულიერი გზა, რომელიც მიჰყვება ქართლის ისტორიულ ამბებსა და პირადი ცხოვრების გზას“ (სირაძე, 2005:49).

„დავითიანის“ ოთხივე წიგნს ერთი მთავარი გმირი ჰყავს და ეს არის თავად ავტორი. ყოველი ფაქტი, მოვლენა, ლირიკული ნიმუში, პატრიოტული თუ რელიგიური შინაარსის ლექსი უშუალოდ მას მიემართება, ავტორის ლირიკული გმირის თვალსაწიერიდან იკითხება. „კერძო კაცის ბედი ჩანს თავად დავითის თავგადასავალში, რომელიც ჩართულია ნაწარმოებში, როგორც მისი ორგანული ნაწილი, ერისკაცი მოჩანს „ქართლის ჭირის“ ამსახველ სტრიქონებში, ხოლო ზოგადად ადამიანის სული გამოსჭვივის უმშვენიერეს რელიგიურ ჰიმნებსა და ბიბლიურ სიუჟეტებში, რაც მრავლადაა ჩართული „დავითიანში“

(მურღულია, 2019:249). გარდა ამისა, ავტორის ლირიკული გმირი სათქმელში ჩაენაცვლება ყველა განსახოვნებულ პერსონაჟს და თანამოაზრედ იხდის მკითხველს: „დავითიანში“, როგორც თვითშემეცნებისა და თვითდამკვიდრების ძეგლში, ავტორი, გმირი და მკითხველი განუყოფელია“ (მოსია, 2002:83).

თვითშემეცნება დავით გურამიშვილის შემოქმედების წარმმართველი თემაა, შესაბამისად, ტექსტის სტრუქტურული მთლიანობის საფუძველი სწორედ ამ საკითხს ეყრდნობა. სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ შენიშნულა, რომ „დავითიანი“, სხვადასხვა თემატიკაზე შექმნილ ლექსთა და პოემათა კრებული, ერთი ნაწარმოებია და ამ მთლიანობის საფუძველს სწორედ თვითშემეცნება ქმნის: „დავითიანში“ პიროვნული და საზოგადო ისე გაუთიშველად ერწყმის ერთმანეთს, რომ იგი აღიქმება, როგორც ერთიანი, მონუმენტური მხატვრული ტილო, თუმცა რეალურად ის სხვადასხვა დროს შექმნილ რამდენიმე პოემისა და ლექსთა კრებულისაგან შედგება“ (ცაიშვილი, 1986:27).

„დავითიანში“ თვითშემეცნების მიზნით ლირიკული „მეს“ თვითდაკვირვების მცდელობა ხშირად ლექსის „აღსარებით ჟანრს“ (სირაძე, 1982:228) განაპირობებს. სათქმელის ამგვარად გადმოცემის ტრადიცია, უპირველესად, სათავეს დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნებიდან იღებს. თვითშემეცნების კვალობაზე შექმნილ მსგავს ტექსტთა შორის სახელდება შემდეგი ძეგლები: მარკუს ავრელიუსის „ფიქრები“, ავრელიუს ავგუსტინეს, პიერ აბელიარის, ბლემ პასკალის, მონტენის, ჟან-ჟაკ რუსოს და სხვათა ნაწარმოებები. სათქმელის ფსალმუნთა და წმინდა მამათა მიერ შექმნილ საგალობელთა კვალობაზე გამოხატვის და ლირიკული „მეს“ ამ ფორმით დამკვიდრების ტრადიციას იცნობს ძველი ქართული მწერლობაც. ღრმა სინანულითაა განმსჭვალული დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, რომელიც, როგორც შენიშნულია (ლ. გრიგოლაშვილი), ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ სტრუქტურულ მოდელს იმეორებს. ამ თვალსაზრისით გამორჩეული ავტორია დავით გურამიშვილი. მისი „დავითიანი“ თემატური ველის (ანთროპოლოგიური, თეოლოგიური, ლიტერატურული), სტრუქტურული იდენტობის, ფაქტების გარეგანი თუ კონტექსტუალური მსგავსების თვალსაზრისით, აღნიშნულ ტექსტთა ერთგვარ „ინვარიანტად“ (მარინო, 2010:95) ჩაითვლება. როგორც პროფ. რ. სირაძე წერს: „თვითშემეცნებითი საერო ლირიკის დამკვიდრება დ. გურამიშვილის უმთავრესი დამსახურებაა ქართული მწერლობისა და ესთეტიკური აზროვნების წინაშე. ყოველგვარი სუბიექტივიზმისა და პიროვნული განცდების შემოტანა ამას ემსახურება“ (სირაძე, 1982:228). ამასთან ერთად, დავით გურამიშვილის სწორედ იმ ევროპულ მოაზროვნეთა რიგებში მოიაზრება, რომლებიც არაერთხელ შეხებიან თვითშემეცნების ზოგადადამიანურ საკითხებს. იგი, სულხან-საბა ორბელიანთან ერთად, გარკვეულწილად XVIII საუკუნის ქართულ მწერლობაში ევროპული ლიტერატურული ტენდენციების გამტარებლად შეიძლება ჩაითვალოს. გარდა ამისა, ავტორი კარგად იცნობდა რუსულ მწერლობას, რომელიც სწორედ „გურამიშვილის დროს დაადგა ევროპეიზაციის გზას. კერძოდ, შეუძლებელია გურამიშვილს არ სცოდნოდა მ. ლომონოსოვის დიდი პრაქტიკული

და ლიტერატურული მოღვაწეობა. გურამიშვილი იცნობდა რუს მწერალთა შემოქმედებას, რომელიც ფრანგ განმანათლებელთა გავლენით რუსეთში ნერგავდა დასავლეთის მეცნიერებას“ (ლენინძე, 1966:561). თამამად შეიძლება ითქვას, რომ დავით გურამიშვილი სწორედ „ევროპული აზროვნების სიღრმეებს ავლენს“ (რატიანი, 2016:41). ისტორიული, დიდაქტიკური თუ რელიგიური მოტივები, რომლებიც ევროპელი განმანათლებლების ნააზრევებში ასე აქტუალურია, დავით გურამიშვილის შემოქმედების განმსაზღვრელ თემებად მიიჩნევა. „რუსთაველის შემდეგ დავით გურამიშვილი არის ურთულესი მოვლენა აზროვნების სისტემისა და სტილის მიხედვით, მასში გაერთიანებულია ერთი შეხედვით ერთმანეთის საპირისპირო რთული მსოფლმხედველობითი კონცეფციები: ერთი მხრივ, განმანათლებლობის რაციონალიზმი და რეალიზმი, მეორე მხრივ, დანტესეული „ჰუმანისტური მისტიციზმი“, რაც ერწყმის ბიბლიურ (აპოკალიპსის და „ქებათა ქებას“) მსოფლჭვრეტას. მაგრამ ეს არაა წინააღმდეგობები, ესაა შინაგანი დიდი და რთული მთლიანობა ძალიან ამაღლებული პოზიციებიდან, აზროვნების მაღალი საფეხურიდან“ (ბარამიძე, 1986:160).

„დავითიანი“ ლოგიკურად დაკავშირებული ლექსებისა და პოემების კრებულია. იგი ოთხი კარისაგან შედგება. პირველი მათგანი მოიცავს „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავს“, ლექსს „სწავლა მოსწავლეთა“, „უკვდავების წყაროს იგავს“, მის ახსნას, ჯვარცმის ამბავს, აქვეა ქართლის უბედურების ამსახველი პოემა, რომელსაც პირობითად „ქართლის ჭირი“ ეწოდება. ამ უკანასკნელში ერთიანდება ისტორიული ფაქტები, პოეტის თავგადასავლები, უფლისა და ღვთისმშობლის სხვადასხვა სავედრებელ-სადიდებელი. მეორე წიგნში ავტორი აგრძელებს თხრობას თავისი ფათერაკებით აღსავსე ცხოვრების შესახებ და წმ. დავით წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილ სამ შესხმას ადავლენს. კრებულის მესამე კარი საწუთროსა და სიკვდილის დაუნდობლობის გამო მოთქმა და ტირილია; ხოლო მეოთხე ნაწილში მოცემულია პოემა „მხიარული ზაფხული“. აქვეა დავითის მეოთხე შესხმა და ანდერძი, ეპიტაფია, ალაპი, სახელისა და სულის მოსახსენიებელი ლექსები. მაგრამ, მიუხედავად ასეთი რთული სტრუქტურული აგებულებისა, „დავითიანი“ მაინც ერთი წიგნია. ერთიანობის მთავარ საფუძველს კი ქმნის თავად ავტორი — პერსონაჟი. „დავითიანი“ მრავალი ნაწარმოებისაგან შედგება, მაგრამ ამავე დროს იგი გარკვეული სტრუქტურული მთლიანობაა. სტრუქტურა, როგორც ტექსტის „ესთეტიკური ღირებულების საყრდენი“ (მარინო, 2010:181), მიზანმიმართულად ემსახურება პოეტის თვითშემეცნების, პიროვნული „მეს“ აღმოჩენისა და გაცნობიერების სრულყოფას. ნაწარმოების სტრუქტურული მთლიანობის განმსაზღვრელი მოტივი ნათელყოფს, რომ იგი უნდა იწყებოდეს „ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადებით“ და სრულდებოდეს „ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენიებით“. ესაა მოტივი თვითშემეცნებისა და თვითდამკვიდრებისა“ (სირაძე, 1980:131).

თვითშემეცნების მოსურნე დავით გურამიშვილს პოეტური თვითდამკვიდრების გზაზე მიზნად დაუსახავს, უპირველესად, ღვთის სიტყვასთან, ქრისტესთან, თანაზიარობა. ამ

თვალსაზრისით, ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ „დავითიანის“ ყველა ნაწილში პოეტის ლირიკული გმირის უფლისადმი დაუოკებელი სწრაფვა იგრძნობა. ამით აიხსნება ის, რომ რელიგიურ ჰიმნებს, ავტორის თავგადასავლების ამსახველ ლექსებსა თუ პატრიოტულ თემატიკაზე დაწერილ პოეტურ ნიმუშებს, — ყველას „ერთი ფაბულური ქარგა აქვს ხერხემლად და ერთი გამჭოლი იდეა კრავს: დრო-სივრცულ, ბუნებრივ დასაზღვრულობაში ჩამოსული მაცხოვარი“ (ფარულავა, 2005:104).

ტექსტის სტრუქტურული დამუშავების ასეთი მოდელი შუა საუკუნეების მონაპოვარია. მსგავსი კონცეფცია შეინიშნება შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანშიც“. პოემის შესავალ ნაწილში ავტორი სამყაროს შესაქმნის შესახებ საუბრობს, ასახელებს თანამედროვე ხელისუფალსა და საკუთარ თავს; გამოკვეთს ძირითად თემატიკას (შაირობასა და მიჯნურობას), რომელსაც ადამიანის ამქვეყნიური გარჯისა და სწრაფვის უმთავრეს საშუალებად თუ მიზნად მოიაზრებს. თავისთავად ნაწარმოების სიუჟეტის გარკვეულწილად სამყაროს არქიტექტონიკის პრინციპს ეყრდნობა: როსტევანისა და ფარსადანის სამეფოები შეიძლება პირველქმნილი სამყაროს სახედ ჩაითვალოს; სასიძოს მოკვლა, ნესტანის მოტაცება, ძიება და ტარიელის ვეფხისტყაოსნობა — სამოთხის დაკარგვად და სწრაფვად პირველქმნილთან დასაბრუნებლად; თინათინი, ავთანდილი და ფრიდონი ამ შემთხვევაში იმ სათნობათა ჯაჭვს წარმოადგენენ, რომლებიც ადამიანს უფლის წილში მისაბრუნებლად ეხმარება. საბოლოოდ ნესტანის განთავისუფლება კი სიმბოლოა გამოხსნისა, რაც ბოროტების ძლევას და სამყაროში პირვანდელი წესრიგის აღდგენას ნიშნავს. ასეთივე არქიტექტონიკის პრინციპს ეფუძნება აგრეთვე უშუალოდ პოემის პირველი ორი სტროფიც. დასაწყისში პოეტი საუბრობს უფალზე, როგორც სამყაროს შემოქმედზე (აქ საცნაურდება ბიბლიური შესაქმნის ალუზია). შემდეგ მას მიმართავს: „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექქენ“ (2)... მომდევნო ტაეპში უფალს დაცვას სთხოვს, რადგან ამქვეყნად ადამიანი ბოროტების ტყვეა: „შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა“ (2). პოეტი ღმერთთან მისასვლელ გზად სიყვარულს რაცხავს, ამიტომაც ევედრება გამჩენს: „მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიდმდე გასატანისა“ (2)... საბოლოოდ განწმენდილი კი უნდა დაუბრუნდეს თავის პირველმიზეზს: „ცოდვათა შემსუბუქება, მუნ თანა წასატანისა“ (2).

სამყაროს არქიტექტონიკის პრინციპს ეყრდნობა დანტე ალიგიერის „ღვთაებრივი კომედიაც“. იგი სამი ნაწილისაგან შედგება: ჯოჯოხეთი („ინფერნო“), სალხინებელი („პურგატორიო“) და სამოთხე („პარადიზო“). თითოეულ მათგანში მოცემულია 33 ქება (33 ქრისტეს ასაკს უკავშირდება და საკრალური მნიშვნელობის რიცხვია). გარდა ამგვარი დაყოფისა, ყურადღება უნდა მიექცეს სივრცულ თუ სულიერ გრადაციას, — ჯოჯოხეთიდან სალხინებლის გავლით სამოთხემდე ასული გმირი სიყვარულის ძალით გახსივოსნებული უფლის მადლმოსილების ჭვრეტით ნეტარებს. წიგნი იმ სამყაროს კანონზომიერებას ასახავს, რომელშიც ადამიანი უნდა „განიღმრთოს“: „დანტე ალიგიერის შესახებ შენიშნავდნენ, რომ მისი პოემის არქიტექტონიკა და სამყაროს არქიტექტონიკა ერთი და იგივეა. ანალოგიური რამ „დავითიანის“ შესახებაც შეგვიძლია ვავიმეოროთ“ (გრიგოლაშვილი, 1979:79).

შენიშნულია აგრეთვე, რომ „დავითიანის“ არქიტექტონიკა, მისი ოთხ ნაწილად დაყოფა და თემატური დამუშავება წმინდა წერილს ეყრდნობა: „სახარების ანალოგიით, „დავითიანი“ აგებულია ოთხ წიგნად, ხოლო მისი შინაარსი არა მხოლოდ ბიბლიურ წიგნთა რემინისცენციებითაა დატვირთული, არამედ ამ წიგნთა მთავარი მოტივების უშუალო გავლენაც ემჩნევა“ (ამირხანაშვილი, 2005:161). კრებულში მოვლენები ანსამბლურადაა ასახული, რაც აგრეთვე შუა საუკუნეების ტრადიციათა მიმდევრობით აიხსნება. პროფესორი რ. სირაძე წერს: „მთელი „დავითიანი“ ინტელიგიბელური სამყაროს სახეა. მასში შემავალი თითოეული ლექსი უნდა გააზრებულ იქნას, როგორც ამ მთლიანობის ნაწილი. ანსამბლურობას ქმნის ლექსთა ციკლებიც და ამით იქმნება ციკლთა ანსამბლურობა“ (სირაძე, 1992:177). ანალოგიისთვის მკვლევარი ქართული მართლმადიდებლური ფრესკის ნიმუშს განიხილავს. ტაძრებში ქრისტეს ცხოვრების უმთავრესი ეპიზოდების (შობა, საიდუმლო სერობა, ჯვარცმა და ა. შ.) ამსახველი სცენები ცალ-ცალკეა წარმოდგენილი და ამასთანავე თითოეული მათგანი ტაძრის ფრესკათა საერთო ციკლის ნაწილია. ამავე პრინციპით იქმნება მართლმადიდებლური ხატების. მაცხოვრის, ღვთისმშობლის ან რომელიმე წმინდანის გამოსახულების ირგვლივ მოცემულია მის ცხოვრებასთან დაკავშირებული მოვლენები, მაგრამ ყველა მათგანი ხატის ცენტრალურ ნაწილში გამოსახულ პირს მიემართება. „დავითიანში“ მთავარი გმირი თავად ავტორია. სხვა დანარჩენი პერსონაჟი კი უშუალოდ მასთან მიმართებაში ან ავტორის მეორე „მედ“ წარმოჩნდება. როგორც მკვლევარი წერს, კრებულში ანსამბლურობა გვაქვს „პერსონაჟთა განსახიზველების თვალსაზრისითაც“ (სირაძე, 1992:177).

ამქვეყნიური ცხოვრება დროა, რომელსაც ადამიანი სულის სამარადჟამო სამყოფელამდე მიჰყავს. კაცი მიისწრაფვის წინ წარსულისაკენ, უბრუნდება თავის პირველსაწყისს, ღმერთს. ამგვარი შეხედულებითაა განპირობებული ახალ აღთქმაში, ლუკას სახარებაში, მოცემული გენეალოგია, რომლის მიხედვით, ჩამოთვლილია განკაცებული და ნათელღებული იესო ქრისტეს ხორციელი წინაპრები არა ადამიდან ქრისტემდე, არამედ პირიქით, ქრისტედან პირველკაცამდე. საბოლოოდ გენეალოგიური ხაზი უკავშირდება ღმერთს (ლუკა, 3, 23-38).

წმ. გრიგოლ ნოსელის განმარტებით, დრო, ჟამი, რომელიც წარსულად, აწმყოდ და მომავლად მოიაზრება, მასში ღმერთის მადლის განფენილობის პრინციპით ერთიანდება და, ამდენად, შესაძლებელია წარმავალის მარადიულობასთან თანაზიარება: „რამეთუ ყოვლისავე ჟამისა საქმე სამად განიყოფვის: გარდასრულად და აწინდელად და მომავლად, და სამსავე ამას შინა ქველისმოქმედებად ღმერთისა იხილვების. უკუეთუ აწინდელი ჟამი მოიგონო, — რომელსაცა შინა ხარ, მის მიერ ცხოველ ხარ. უკუეთუ მომავალი მოიგონო, — მის მიერ არს შენდა სასოებად მოლოდებადთა მათ. უკუეთუ გარდასრული მოიგონო, — არამცა ყოფილ იყავ, უკეთუმცა არა მის მიერ გაქუნდა არსებად“ (ნოსელი, 2006:13).

ნეტარი ავეუსტინე თავის „აღსარებანში“ შენიშნავს: „საიდან მოედინება, რა გზით მიდის და საით მიემართება დრო, როდესაც მას ვზომავთ? საიდან, თუ არა მომავლიდან?

რა გზით, თუ არა აწმყოს გავლით? საითკენ, თუ არა წარსულისაკენ? მაშასადამე, იქედან მოედინება, სადაც ჯერ კიდევ არ არის, იმ გზით მიდის, რომელსაც გრძლივობა არ გააჩნია, და იმისკენ მიემართება, რაც უკვე აღარ არის“ (ლიტერატურის თეორია, 2010:118). მისი თქმით, დრო-ჟამი, შესაძლოა, „ერთგვარი განფენილობაა სულისა“ (ლიტერატურის თეორია, 2010:123), სულისა, რომელიც სათავისკენ მიილტვის.

უფალთან, როგორც პირველსაწყისთან, მისასვლელ გზაზე გავლა საღმრთო განგებულების გონებით ჭვრეტის შესაძლებლობას და ღვთაებრივი სიყვარულით სულიერ განახლებას გულისხმობს. ეს გზა განსაზღვრულია დრო-ჟამსა და სივრცეში და ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრების ოთხ ეტაპს მოიაზრებს: ეს არის დაბადება, ზრდა, სიბერე და სიკვდილი.⁶

რიცხვი ოთხი ქრისტიანულ კულტურაში სიმბოლური მნიშვნელობისაა. იგი სიწმიდისა და სიმტკიცის, ერთობის ნიშანია. „ოთხი ნივთიერი ყოფიერების სიმბოლოა და მრავალმხრივ უკავშირდება ემპირიულ დროს“ (სირაძე, 2021:235). ამ მხრივ აღსანიშნავია ედემიდან გამომავალი მდინარეები, რომლებიც „განიყოფვის ოთხად თავად“ (დაბად. 2,10). ოთხი მოციქული, შესაბამისად, სახარება-ოთხთავის არსებობა ამ რიცხვის საკრალურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს. ამავე წიგნის მიხედვით, ბეთანიელებს ოთხდღიანი გლოვა სიხარულით შეეცვალათ, როდესაც მაცხოვარმა ოთხი დღის მკვდარი ლაზარე აღადგინა მკვდრეთით: „და ვითარცა მოვიდა იესუ ბეთანიად, პოვა იგი, რამეთუ ოთხი დღე აქუნდა საფლავსა შინა“ (იოანე, 11,17). რიცხვის სიმბოლურ მნიშვნელობას მიანიშნებს გიორგი მერჩულეს მიერ „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“ გამოხატული მოსაზრება, რომ გრიგოლი, საბა, თეოდორე და ქრისტეფორე იყვნენ ერთი სული ოთხ გვამში. ჰაგიოგრაფი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ოთხის (უფალი, წმინდა გიორგი, მეფე და გრიგოლ ხანცთელი) კურთხევით, შემწეობით, ლოცვითა და ძალისხმევით აიგო ხანცთის მონასტერი. „სული ერთი ოთხთა გვამთა შინა“ — ეს გვახსენებს „ქრისტიანულ ხელოვნებაში ცნობილ ტეტრამორფს (ქართულად ოთხხატედი). იქვე თქმულია: „სიხარულით წარემართნესო გზასა მას, რომელი არა უწყოდეს“. ესაა გზა „უცნობ სამყაროში“. ფიზიკური შეუცნობლობა არ ნიშნავს, რომ უცნობი იყო ამ გზის საზრისი“ (სირაძე, 1987:82). ოთხის სიმბოლური მნიშვნელობის ამგვარი გაგება უცხო არ იყო ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურული გარემოსთვის. აქ აგებულ ეკლესიებს შორის ერთ-ერთის სახელიც (ოთხთა — X ს.) სწორედ ამ საკრალურ რიცხვს უკავშირდება.

⁶ აკაკი წერეთლის ლექსში „ჩემს თავზე“ ადამიანის არსებობის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებაც ამავე პრინციპს ეყრდნობა. სამყაროს კანონზომიერების (წელიწადის ოთხი დრო) ანალოგიით, ადამიანის არსებობაც ოთხი პერიოდით განისაზღვრება:

„ასეა ადამიანიც:
იმასაცა აქვს ოთხი დრო:
ყვავილოვანი, სამწიფო,
დამწიფებული და ყუდრო“

(წერეთელი, 1988:653). — სიბერეში სიმყუდროვეს (პირობითად ზამთარი), პოეტის აზრით, ახალგაზრდობის „შეურცხვენელი“ და „ტკბილი“ მოგონებები განაპირობებს.

ოთხი სიმბოლურად ამქვეყნიური სამყაროს დროსივრცული მთლიანობის საყრდენია. იგულისხმება წელიწადის ოთხი სეზონი (დრო) და სამყაროს ოთხი მხარე (სივრცე). ამავე რიცხვის საკრალურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს ის გარემოებაც, რომ ხილული სამყაროც ოთხი კავშირისაგან შედგება ადამიანის ხორციელი ნაწილიც (ემპედოკლეს ონტოლოგიური ცნებები). იგი არის მიწის, წყლის, ცეცხლისა და ჰაერის ერთობა. წმ. ბასილი დიდი თავის ერთ-ერთ ქადაგებაში (ჰომილია II) სამყაროს, როგორც ღვთაებრივი სიბრძნის ნაყოფის, რაობას განიხილავს და მისი სიმტკიცის წინაპირობად სიყვარულს მიიჩნევს: „ცეცხლს, წყალსა და ჰაერსაც ისეთი ფორმა მისცა, როგორიც სურდა და არსებობაშიც ისე მოიყვანა, როგორც ამას გონებით წარმოდგენის მერე თითოეული მათგანი მოითხოვდა და სხვადასხვა ნაწილისაგან შედგენილი მთელი სამყარო ერთ მთლიანობად და ჰარმონიად სიყვარულის ურღვევი კავშირით შეკრა“ (ბასილი დიდი, 2002:220).

მსგავსი შეხედულება ნათლად ჩანს შოთა რუსთველის პოემა „ვეფხისტყაოსანში“. ხორციელ კავშირთა დათმობასა და მზის საუფლოში სატრფოს სახილველად გადასვლას ნატრობს ქაჯეთის ციხეში დატყვევებული ნესტანი. მას სურს, მიჯნურის ლოცვამ ამქვეყნიური ოთხი კავშირის (ცეცხლი, წყალი, მიწა, ჰაერი) ტყვეობისგან გამოიხსნას, რათა წუთისოფლის სამანებისგან გათავისუფლებული და მზის საუფლოში გადასული დაკარგულ სატრფოს იმიერებაში შეხედეს. ამქვეყნიური არსებობის დათმობა სურს ტარიელსაც, რომელიც ავთანდილს თავის სულიერ მდგომარეობას ამგვარად უხსნის: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა“ (874). როგორც ჩანს, პოემის მიხედვით, ამქვეყნიური ოთხი „კავშირის“ სატრფოსთან მარადიულობაში მისაახლებლად დათმობა „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებს სანუკვარ ოცნებად ქცევიათ.

საინტერესოა 1235 წელს შექმნილი ებსტორფის პირველი ქრისტიანული რუკა, რომლის მიხედვით, დედამიწა განასახიერებს უფლის სხეულს, „მიწიერ იერუსალიმს“ და წრიულია, ხოლო გეოგრაფიული იერუსალიმი კვადრატის ფორმითაა აღნიშნული. იდეურად, სამყაროში განფენილია უფლის მადლი და ძალმოსილება. მკვლევარი ლ. დათაშვილი შენიშნავს: „ებსტორფის რუკის შემდგენლის კონცეფციით, მაცხოვარი თვითონ არის მიკრო და მაკროსოსმოსი, წერტილიცა (როგორც ახალი ადამი) და გალაკტიკაც (როგორც ყოვლის მოქმედი), მისი ყოველი წერტილი მოიცავს მთელ დედამიწას, მისი სხეული იგივე დედამიწაა, იგივე სამყაროა“ (დათაშვილი, 2015:27). იგი რენე გენონის წერილის „სფეროდან კუბისკენ“ საფუძველზე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ „წრე მდინარებას, მოქმედებას, მსვლელობას შეესაბამება, ხოლო კვადრატი გაჩერებას, გამკრივებას, უძრაობასა და მარადისობას“ (დათაშვილი, 2015:28). აღნიშნული საკითხის გაანალიზების პარალელურად ლ. დათაშვილი განიხილავს აგრეთვე სვეტიცხოვლის სამხრეთ კედელზე გამოსახული ფრესკის (XVII ს.), წრიული კომპოზიციის, იდეურ მნიშვნელობას, რომელიც, მისი აზრით, არა მხოლოდ ასტროლოგიას, არამედ დავითის ფსალმუნთა მოწოდებას — „ყოველი სული აქებდით უფალსა“ (ფს. 150, 6) — ეხმიანება. ამგვარად, ძველი ქრისტიანული გაგებით, ოთხი მიწიერი სამყაროსა და სულიერი ერთიანობის სიმბოლოდ მოიაზრება, წრე მარადიულობის აღმნიშვნელია.

ადამიანი მიკროკოსმოსია, უზენაესი სიბრძნის მიერ მისთვის უთვალავი ფერით მორთული სამყაროს, მაკროკოსმოსის, თავის არსებაში მომცველი. პიროვნული საწყისების ძიება ნიშნავს საკუთარი ვინაობის (და არა რაობის, როგორც სუბსტანციის) გაცნობიერებას (ფარულავა, 2002:39). ამ თვალსაზრისით, მკვლევარი გრივერ ფარულავა იმოწმებს ბ. ვიშესლავცევის ნააზრევს: „გავიგო რა ვარ „მე თვითონ“, — ეს ნიშნავს შევიცნო ჩემივე შეუცნობლობა“ (ფარულავა, 2002:39). ნიშანდობლივია, რომ ბერძნულად სახელი „ადამი“ (A.D.A.M.) აბრევიატურაა და სამყაროს ოთხ მხარეს ნიშნავს. ამ თვალსაზრისითაც, კაცის (მიკროკოსმოსის) სამყაროსთან (მაკროკოსმოსთან) მიმართების ტენდენციები ვლინდება. ეს ფენომენი საინტერესოდ იკვეთება აღორძინების ხანის კულტურაში. ლეონარდო და ვინჩის მიერ 1490 წელს შესრულებულ კომპოზიციაზე „ვიტრუვიუსის ადამიანი“, პირველი პლანის მიხედვით, ადამიანს ხელ-ფეხი კვადრატზე, როგორც ამქვეყნიურობის სიმბოლოზე, აქვს მიბჯენილი, მეორე პოზიციაზე მყოფს კი — წრეზე, როგორც იმიერების, უსასრულობის ნიშანზე.

დავით გურამიშვილის შემოქმედებაშიც რიცხი ოთხი, როგორც სიმბოლო, თავისი ეპოქის კულტურულ კონცეფციას ასახავს. ერთი მხრივ, მისი „ინვარიანტიული არსი რეალიზდება ვარიანტებში“ (ლოტმანი, 2010), ამავე დროს ინარჩუნებს ტრადიციულ გაგებას. „დავითიანში“ რიცხვი ოთხი, უპირველესად, ქრისტიანული სიმბოლიკითაა დატვირთული, სამყაროს არქიტექტონიკის პრინციპსაც გულისხმობს და ადამიანის დროსა და სივრცეში არსებობის საზრისსაც უკავშირდება. ამავე კონტექსტითაა წარმოდგენილი იგი ძველ ქართულ კულტურაში.

კრებული აგებულია პიროვნებისა და სამყაროს ურთიერთმიმართების შუა საუკუნეების შეხედულების პრინციპზე, რომლის თანახმად, „ადამიანის შემეცნება ნიშნავდა სამყაროს წვდომას და, პირიქით, სამყაროს საიდუმლოთა ახსნას ადამიანის გაგებასთან მივყავდით. შუასაუკუნეობრივი თვალთახედვით, ადამიანი პოტენციურად შეიცავს თავისი სრული განვითარების შესაძლებლობას, მან უნდა შეიმეცნოს თავისი ღვთაებრიობა, უნდა განსაზღვროს თავისი ადგილი ამ სამყაროში“ (გრიგოლაშვილი, 1979:80). მიწიერებასა და მარადისობას შორის გამოსახული კაცი, პროფ. რ. სირაძის თქმით, „გამოხატულებაა „აბსტრაქტული მონუმენტალიზმისა“ (სირაძე, 1980:146), რომლის კონცეფციის მიხედვით, ადამიანის დროსიერული ფონი უკიდურესად მასშტაბურია. მისი „სამოქმედო გარემო“ სიმბოლურად განასახიერებს მთელ სამყაროს, „სამოქმედო დრო“ კი — ესქატოლოგიურ ჟამს. მკვლევრის თქმით, დავით გურამიშვილთან აბსტრაქტული მონუმენტალიზმი განიცდის „პირველად შეზღუდვას“ „ეროვნული დროითა“ და ადგილით“ (სირაძე, 1980:146); მეტიც, „აბსტრაქტულ მონუმენტალიზმს“ „დავითიანში“ გარკვეულწილად უპირისპირდება პოეტის ინდივიდუალური განცდები: „დავით გურამიშვილი ინდივიდუალიზებული განცდისკენ მიისწრაფვის, თუმცა აღნიშნულ წინააღმდეგობას მთლიანად ვერ სძლევის“ (სირაძე, 1980:147).

პოეტი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე დაფუძნებულ ქართულ ტრადიციულ შეხედულებებს მიჰყვება. ოთხის შესახებ სიმბოლური მინიშნება „დავითიანის“

სტრუქტურულ აგებულებაშიც იგრძნობა. შეიძლება ითქვას, რომ ავტორი იზიარებს და ითვალისწინებს წინამორბედ მოღვაწეთა თვალთახედვას და მკითხველს რიცხვის საკრალურ მნიშვნელობაზე აფიქრებს. ოთხი ნაწილისაგან შემდგარ კრებულში წარმოდგენილია წმ. დავით მეფესალმუნის ამდენივე შესხმა. ამ რიცხვზე ნაწარმოებში საგანგებოდ მახვილდება ყურადღება. მაგრამ ავტორი ოთხის საკრალურ მნიშვნელობას, უპირველესად, „დავითიანის“ უმთავრეს მონაკვეთში წარმოაჩენს, რომელიც, ფაქტობრივად, მთელი კრებულის იდეურ-სტრუქტურულ ღერძად შეიძლება ჩაითვალოს. „საცნობლად თავისად“ დასმული ოთხი შეკითხვა („ვინ არის, სიღამ მოსულა, სად არის, წავა სადაო?“) ადამიანის წარმავლობის ნიშნით აღბეჭდილ ცხოვრებას მარადიულ, უჟამო სამყაროში გარდასახვის პერსპექტივას უხსნის.

ოთხის საკრალური გაგება „დავითიანში“ აგრეთვე პოეტის მიერ ადამიანის სხეულის კავშირებზე მინიშნებისას შემოდის: „ღმერთმან რომ ვაცი დაბადა, ოთხ ნივთით აღაშენაო, მიწით, წყლით, ცეცხლით, ქართთა, ჩაბერვით მისცა ქმენაო“ (გურამიშვილი, 1980:205). პოემაში „მხიარული ბაფხული“, რომლის დასკვნითი ნაწილი ალევგორიული ხასიათისაა და საღვთო სიყვარულს ეძღვნება, მწყემსი ქალ-ვაჟის შეუღლებას ოთხი პირი ესწრება: „ოთხნი მუნ შეკრბენ“ (გურამიშვილი, 1980:243). ამ ოთხთა სულიერმა ერთობამ, თანხმობამ კი შეძლო ქალ-ვაჟის ურთიერთობის ღვთიურ კავშირად გადაქცევა. ამავე ქალს ძღვნად სწორედ „ოთხი წლის ჭედილი“ (გურამიშვილი, 1980:251) მიართვეს. არც ეს საჩუქარია შემთხვევითი. ამგვარი ძღვენის დასახელებით პოეტი ფაქტის საკრალიზებას ახერხებს. ცხვარი ხომ უფლის ერთ-ერთი სახელდება: „აჰა ტარიგი ღმრთისაჲ, რომელმან აიხუნეს ცოდვანი სოფლისანი“ (იოანე, 1, 29), — მიუთითებს წმ. იოანე ნათლისმცემელი უფალზე.

როგორც ჩანს, დავით გურამიშვილი ოთხის სიმბოლური გაგების ქრისტიანულ ხელოვნებაზე დაფუძნებულ ტრადიციას მიჰყვება. „დავითიანის“ სტრუქტურული ღერძის სათავე სწორედ ამ რიცხვს უკავშირდება, როგორც ერთიანობის ნიშანს. წიგნი თვითშემეცნების ოთხ ეტაპად წარმოდგენილ საზრისებს ანალიზებს.

ამრიგად, „დავითიანი“ თვითშემეცნების პრობლემაზე დამყარებული წიგნია. ქრისტიანული მსოფლმხედველობით, თვითშემეცნება ღვთისშემეცნების საწინდარია და, შესაბამისად, ადამიანის უმთავრესი დანიშნულებაა. ნაწარმოების სტრუქტურული მთლიანობა სწორედ ამ იდეურ საყრდენს ეფუძნება. თვითშემეცნებელი ავტორის ლირიკული გმირი ეტაპობრივად (კითხვათა დასმითა და მათზე პასუხების ძიების კვალდაკვალ) იმეცნებს საკუთარ „მეს“ და კრებულს, სტრუქტურული თვალსაზრისით, სწორედ ეს ფაქტორი ამთლიანებს. „დავითიანი“ ერთი ნაწარმოებია, რომელსაც ჰყავს მთავარი პერსონაჟი — დავით გურამიშვილი. ტექსტის არქიტექტონიკაც სწორედ ავტორის ლირიკული გმირის, როგორც ადამიანის, ქართველის და პიროვნების, სულიერ თავგადასავალს ეფუძნება.

II თავი

თვითშეფასება და ადამიანის სულიერი განახლების პრობლემა

დავით გურამიშვილი დრო-ჟამს ქრისტიანული თავლთახედვით აღიქვამს. მისი „დავითიანი“ ღვთისაკენ მავალი ლირიკული გმირის სულიერი განვითარების გზებს წარმოაჩენს. გარკვეული გამოცდილებით აღსავსე ავტორი თავის წიგნს ყრმებს, თვითშემეცნების გზაზე შემდგარ ყმაწვილებს, უძღვნის. შესაბამისად, პოეტი ირჩევს იგავურ-ალეგორიული თხრობის პრინციპს, რაც შუა საუკუნეების ლიტერატურაში სათქმელის გადმოცემის გავრცელებული ფორმა იყო. უკვე მოხუცი პოეტი არ ივიწყებს თავის განვლილ ცხოვრებას და ცდილობს, მისი გაანალიზების საფუძველზე დასახოს ზეციერთან მისაახლებელი გზები. „დავითიანი“ არ არის პოეტის შინაგანი ევოლუციის ქრონოლოგიური პრინციპით ასახვა, არამედ — გარკვეულ სულიერ სიმაღლეს მიღწეული ადამიანის მთლიანი აღსარება. თითქოს „დავითიანი“ თხზულებათა კრებული კი არ არის, არამედ ერთ ქარგაზე, ერთი პრინციპით გამართული მხატვრული ნააზრევია. მასში გაანალიზებულია პიროვნების მთელი არსებობა“ (გრიგოლაშვილი, 1979:78).

ამკარაა, რომ ლირიკული გმირი წარმოჩნდება, როგორც ღრმად მოხუცი, რომელიც მკითხველს თავის გამოცდილებას უზიარებს. „დავითიანში“ ავტორის ასაკობრივი მდგომარეობის შესახებ არაერთი მინიშნებაა: „თესლ-აშრეტით გამახმო და უნაყოფოდ დამაბერა“ (გურამიშვილი, 1980:144); „ნაღვლით დღენი შემიმოკლდა, აღარა მაქვს, დამელია; ყველა მწარედ გარდამექცა, რაც რამ ტკბილად დამელია“ (გურამიშვილი, 1980:145), — სინანულით წერს დავით გურამიშვილი. პოეტი აგრეთვე სიბერით გამოწვეულ ხორციელ სიძაბუნეს უჩივის: „ვაი მოკლებულსა სიბერით ბრმასა“ (გურამიშვილი, 1980:189). პოემაში „კაცისა და საწუთროს ცილობა და პჭობა, ერთმანეთის ძვირის ხსენება“ აღწერილია წუთისოფლისა და ადამიანის დიალოგი. საწუთრო მოპაექრეს (ავტორის ლირიკული გმირი) ასე ებაასება: „შვიდ-ათას-ორას-ოთხმოც-და ორისა მე ვარ წლისაო,

შენ მე საწუთროს მეძახი, წლისა სამოც-და-ცხრისაო?“ (გურამიშვილი, 1980:199). პოეტის ლირიკული გმირი 69 წლის მოხუცი ყოფილა. პოემა „მხიარული ზაფხულის“ პერსონაჟი, მამა, ავტორის პროტოტიპია. საანდერძო, საეპიტაფიო, მოსახსენებელ და ამ ტიპის სხვა ლექსებში უკვე სიკვდილს მიახლოებული კაცის დაღადისი ისმის. ამრიგად, „დავითიანის“ ავტორი ასაკოვანი და, შესაბამისად, გარკვეული სულიერი გამოცდილების მქონე ადამიანია.

პოეტი მომავალ თაობებს აფრთხილებს, რჩევა-დარიგებებს აძლევს და მათ საკუთარ „შეცდომებზე“ წვრთნის: „აწ გაფრთხილდით“, „... ჩემსავითნუ მოსცდებით“ (გურამიშვილი, 1980:188)... ამ თვალსაზრისით, დავით გურამიშვილი მკითხველის წინაშე წარდგება, როგორც მოძღვარი, მასწავლებელი. გამოცდილ ადამიანს ავ-კარგის ადვილად გარჩევის უნარი აქვს. ამიტომაც აფრთხილებს ყრმებს. ეს დამრიგებლური ტონიც მსცოვანობის შედეგია. „დავითიანში“ „წარმოჩენილია საფუძველი და მოტივაცია (როგორც უფლება) დიდაქტიზმისა. ეს არის გამოცდილებით დაგროვილი ცოდნა და გარკვეული დისტანცირება პრობლემატიკისგან“ (კარიჭაშვილი, 2008). მოხუცი პოეტი მიმართავს მომავალ თაობებს, სიბრძნით მოძღვრავს, რათა საკუთარი გამოცდილების გამოიარებინოს მათ გზა-სავალი გაუკაფოს:

„ისმინეთ, ძმანო, სულ ბატონ-ყმანო,
ჩემებრ მანდიდამ აქ მოსაყვანნო,
... განისწავლენით, ჯამბაზთებრ წარეთ.
რომ არ ჩასცვივდეთ, დაიწვნეთ მწარეთ!“

(გურამიშვილი, 1980:811).

პოეტი პირდაპირ აცხადებს, რომ მისი მიზანია ცოდვა-მაღლის ერთამანეთისაგან გარჩევა, რათა „სხვა გაფრთხილდეს, მისებრ ცრემლი თვალთა არვინ ჩაიდინოს“ (გურამიშვილი, 1980:86). „მხიარულ ზაფხულშიც“ ავტორის დამრიგებლური სიტყვები მოისმის. პოემის მსცოვან გმირს სათქმელში ავტორის ლირიკული სუბიექტი ენაცვლება. იგი ზრუნავს ახალგაზრდა წყვილის უბიწოებაზე და მათ რჩევა-დარიგებებს აძლევს.

დავით გურამიშვილის დიდაქტიკურ პრინციპებს დიდწილად ეხმიანება XIX საუკუნის ქართული მწერლობა. ლიტერატურულ მემკვიდრეებს, უპირველესად, წინამორბედი ავტორის ნააზრევის მთავარი არსის წვდომის შესაძლებლობა აჩენს. მკვლევარი ჟ. ჟენეტი შენიშნავდა, რომ კითხვა არის ურთიერთობა ლირიკულ სუბიექტსა და ობიექტს, მკითხველს, შორის და ამ პროცესში ობიექტი თავად უნდა იქცეს სუბიექტად, მას შეენაცვლოს: „ყოველი წიგნი წაკითხვისას ახლიდან იბადება და ლიტერატურის ისტორიაც ასევე კითხვის ხერხებისა თუ მიზეზთა ისტორიაა. ესა თუ ის ლიტერატურა წინამორბედისგან ტექსტების შემადგენლობით კი არ განსხვავდება, არამედ მათი წაკითხვის ხერხებით“ (ჟენეტი, 2010)... ამ თვალსაზრისით, „დავითიანის“ ტექსტის გაცნობა მკითხველისგან ერთგვარ მზაობას მოითხოვს. დავით გურამიშვილის მსგავსად, ნიკოლოზ ბარათაშვილის „მერანის“ მხედრის ბედის საზღვრის გადალახვის დაუოკებელი სულისკვეთება მომავალ თაობებსაც უკაფავს

წუთისოფლის ეკლიან გზას. ერთადერთი, რაც ამ უიმედო ბრძოლაში ანუგეშებს, ის არის, რომ მის სულიერ შთამომავალს ამ გაკვალულ ბილიკზე სვლა გაუადვილდება: „...რომ ჩემს შემდგომად მოძმესა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილდეს“ (ბარათაშვილი, 2012:32).- წერს პოეტი. ვაჟა-ფშაველას ახალგაზრდა მგოსნებისადმი მიძღვნილი „სიმღერაც“ გამძლეობისა და სულიერი სიმტკიცის შენარჩუნებისაკენ მოწოდებაა. ლირიკული გმირი საკუთარ ღირსებებს თვითდაკვირვების საფუძველზე იმეცნებს და სათქმელს გამოცდილების სხვისთვის გაზიარების მიზნით გამოხატავს.

როგორც აღინიშნა, მომხსენებლების თუ სულიერი მემკვიდრეების გაჩენის მოსურნე დავით გურამიშვილმა სწორედ ყმაწვილები აირჩია მკითხველებად, მათ „თერმონი“, ტკბილი სასმელი, მიაჩნდა. პოეტმა ყრმათ მიუძღვნა თავისი „დავითიანი“, რომელსაც „იგავთ ხეს“ უწოდებს:

„ამისთვის მე არ შევსძევე, რაც დავრგევ იგავთ ხე ველად,
უფრო ადვილად აღვლიან ზედ ყრმანი დასარხეველად.
სასმელად უძღვენ თერმონი, არ ცუდად დასანთხეველად,
ყრმათ შევავედრე ეს წიგნი, არ შექმნან დასახეველად“

(გურამიშვილი, 1980:58).

ყრმობა, უპირველესად, ასაკობრივ სიმცირეს ნიშნავს. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „ჩჩვილი“ ეწოდება ხუთ წლამდე ბავშვს, თხუთმეტიდან ოც წლამდე ახალგაზრდა „ყრმად“ იხსენიება, ოციდან ოცდაათ წლამდე ასაკი „ჭაბუკობის“ ხანად მოიაზრება, ოცდაათიდან ორმოცდაათ წლამდე ადამიანი იწოდება, როგორც „სრული კაცი“; ხოლო ცხოვრების შემდეგი წლები უკვე სახელდება, როგორც „მოხუცებულობის“, „სიბერის“, „მიხრწილების“, „ჭარმაგობისა“ და „მცოვანების“ პერიოდები (ორბელიანი I, 1991:360). ამრიგად, ყრმობა, ერთი მხრივ, კონკრეტულ ასაკში (15–დან 20 წლამდე) მყოფი ადამიანის მდგომარეობაა. დავით გურამიშვილი სწორედ ყმაწვილებს ირჩევს მკითხველებად. პოეტის მიზანია, დაარიგოს ისინი, გამოცდილება გაუზიაროს, თვითშემეცნების გზაზე დააყენოს. მას მიაჩნია, რომ ყრმა თავისი ოსტატის რჩევა–დარიგებას მიიღებს და გაიზიარებს, მოხუცის აღზრდა კი შეუძლებელია. ლექსში „სწავლა მოსწავლეთა“ ასახელებს „ახალ მოზარდს“, რომლის სულიერ–ინტელექტუალური თვალსაზრისით გაწვრთნა უმნიშვნელოვანეს საქმედ მიაჩნია: „ვით ახალ მორჩი ვაზისა ხელს მიყვეს საფურჩნელადა, ეგრეთ ახალი მოზარდი ყრმა ოსტატს — გასაწვრთნელადა“ (გურამიშვილი, 1980:69).

გარდა ამისა, დავით გურამიშვილს სურს, სახელი დაიმკვიდროს მომავალ თაობებში. კარგი მკითხველის წყალობით ავტორი სულიერ მემკვიდრეებს შეიძენს. ისინი გაფრთხილდებიან და უკეთეს მომავალს შეიქმნიან. მათი სახით პოეტს მომხსენებლები ეყოლება:

„მომხსენებელი არ მრჩების, მაშფოთებს, ეს მალონებსა;
ცოდვის მუხრუჭით შეკრულსა, ვამე, ვინ მამიფონებსა?
თუ არ შევკრებ და არ უძღვნი ყრმათ ია-ვარდის კონებსა,
ცოცხალიც არვის ვახსონვარ, მკვდარს ვინლა მამიგონებსა?!“

(გურამიშვილი, 1980:63).

წმ. პავლე მოციქულის სწავლებით, ქრისტიანული სარწმუნოების მიმღებმა ადამიანმა უარი უნდა თქვას ყოველგვარ უკეთურებაზე და ახალშობილ ყრმასავით მხოლოდ „სიტყვიერ რძეს“ დაეწაფოს. ამგვარი მდგომარეობა ნიშნავს გულის ქრისტესმიერ სიჩვილეს: „...და მე, ძმანო, ვერ უძლე სიტყუად თქუენდა ვითარცა სულიერთა, არამედ ვითარცა ჯორციელთა, ვითარცა ჩჩვლთა ქრისტეს მიერ. სძე გასუ თქუენ და არა საჭმელი, რამეთუ არლა გეძლო, არამედ არცაღა აწ გიძლავს, რამეთუ წუთღა ჯორციელღე ხართ“ (კორინთ. 1, 3, 1-3). მოციქული სიჩვილეში სულიერ უმეცრებასაც მოიაზრებს: „ყოველი, რომელი მიიღებს სძესა, უმეცარ არს სიტყუასა მას სიმართლისასა, რამეთუ ჩჩვლ არს. ხოლო სრულთაღ არს მტკიცე იგი საზრდელი, რომელთა წესითა მით გონებანი წურთილნი ჰქონედ განრჩევად კეთილისა და ბოროტისა“ (ებრაელთა, 5, 13-14). ნიშანდობლივია, რომ, სწორედ ამგვარი სწავლების კვალობაზე, დავით გურამიშვილი ყრმათათვის მიძღვნილ „დავითიანს“ „მაჭარს“ უწოდებს: „მოსახსენებლად ჩემდა ყრმათ უმზადე ტკბილი მაჭარი“ (გურამიშვილი, 1980:58). ცოდნა მეტაფორულად ტკბილი სასმლით, „მაჭრით“, აღნიშნება (წმ. პავლე მოციქული „რძეს“ უწოდებს); შესაბამისად, ღვთის მცნობელი, შემეცნებისა და მასთან თანაზიარების მიზნით, საბოლოოდ „ღვინოს“ (სიმბოლურად — ქრისტეს სისხლს) მიიღებს. სიბრძნით განსწავლული გონება, „სულის გულისხმის-ყოფით“ (საბა) აღჭურვილი, რომელიც უკვე ღვთისმცნობელია, წმ. პავლე მოციქულის თქმით, „მტკიცე საზრდელს“ მიიხმევს.

ქრისტიანული თვალსაზრისით, „ყრმობას“ ორგვარი კონოტაცია აქვს, — გარდა ასაკობრივი სიმცირისა, გარკვეული სულიერი მდგომარეობის გამომხატველია.⁷ იგი მოზარდსაც გულისხმობს და სულით წრფელ კაცსაც. „ყრმა“, მეორე მნიშვნელობით, წრფელ, უმანკო გულის ადამიანს ნიშნავს. ვინაიდან „დავითიანის“ უმთავრესი პარადიგმა ბიბლია, კონკრეტულად კი „დავითნია“ (სირაძე, 1992:159), პოეტის „ლირიკული აზროვნება ფსალმუნურია“ (სირაძე, 1992:160), „ყრმობის“ ამგვარი გაგებაც წმიდა წიგნიდან მომდინარეობს. „პირითა ყრმათა ჩჩვლთა მწოვართაღთა დაამტკიცე ქებაღ“ (ფს. 8:2). ეს სიტყვები თავად იესომ დაიმოწმა, როდესაც ბზითა და ბაიის რტოებით მოფენილი გზით დიდებით შებრძანდა იერუსალიმში (მათე, 21:16). ქალაქისკენ მიმავალ

⁷ აღნიშნული საკითხები განხილულია სტატიაში „ახალი ყრმის“ იდეალი დავით გურამიშვილის „დავითიანის“ მიხედვით“; ე. ორაგველიძე; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის რეცენზირებადი ელექტრონული ბილინგვური სამეცნიერო ჟურნალი „სპეკალი“; ლიტერატურათმცოდნეობა; N 14; 2020 წ. <http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/viewArticle/14/233>

მაცხოვარს თავმდაბლობითა და გულწრფელად სწორედ პატარები მიეგებნენ. ისინი სამოსს იხდიდნენ და წმიდა მხედარს ფეხქვეშ უგებდნენ. იესოს თქმით, სასუფევლის კარი მათთვისაა ღია. წმ. ბასილი დიდი 32-ე ფსალმუნის განმარტებაში წერს, რომ „... ღმრთებრივი მადლი ყრმათა და ჭკუით მდაბალთა შორის მოქმედებისას გამობრწყინდა“ (ბასილი დიდი, 2002:117). წმ. მამა საუბრობს ჩვილზე, მცირეწლოვანზე. სხვაგან კი („საუბარი 114-ე ფსალმუნზე“), იმოწმებს რა ფსალმუნის სიტყვებს — „დაიცავს ჩჩვლთა უფალი, დავმდაბლდი და მაცხოვრა მე“ (ფს.114, 6) — აღნიშნავს, რომ მეფე-პოეტი უფლის მიერ სწორედ ჩვილის დაცვას გულისხმობს, რადგან მხოლოდ განორჩეული გულის კაცს მიემადლება სასუფეველი: „შევიქმენი, ვითარცა ჩვილი, ვითარცა ყრმამ, სასუფეველი ბეცათა მივიღე და თავი ჩემი ბავშვის თვინიერებამდე დავიყვანე, დაიცავი ჩვილნი, უფალო, და, რადგანაც დავმდაბლდი, მაცხოვრე მე“ (ბასილი დიდი, 2002:202). წმ. ბასილი დიდი გულის გაჭაბუკების პირველმიზნებად სიმდაბლეს მიიჩნევს.

ადამიანის სულიერი განახლების წინაპირობა, წმ. იოანე ოქროპირის თვალთახედვით, სინანულია: „სინანული განმაახლებელი არს დაძველებულისა მის კაცისა“ (ოქროპირი, 1905:148). წმ. იოანე სინელი (კიბისაღმწერელი) ჩვილს უწოდებს სათნოებათა — უმანკოების, მარხვის, სიწმინდის — აღმსრულებელს: „...და ყოველნი ქრისტეს მიერ ჩჩვლნი ამათმცა საქმეთა მიერ ჰყოფენ დასაბამსა მათსა, და სახედ აქუნდინ ხილულნი ჩჩვლნი, რამეთუ არასადა იპოების მათ თანა მზაკუვარებაჲ“ (სინელი, 2016:36)...

ქართულ და ბერძნულ ხატწერაში ყრმა იესოს „მოხუცებულისათვის ნიშნეული ბრძნული იერით“ (ფარულავა A, 2005:36) გამოსახვა გავრცელებული ტრადიცია იყო, რითაც მაცხოვრის ბავშვურ სახეზე აღბეჭდილი მომავალი ღვაწლის სიმძიმის მტვირთველობა გამოიხატებოდა. აგრეთვე ღვთაებრივი ყრმის სახე მორწმუნეებს სწორედ ღვთის მადლის ბავშვური გულით მიღებისაკენ მოუწოდებდა. ქართულ ჰაგიოგრაფიაშიც არაერთხელ გამოვლინდა „სიყრმის“ სულიერი სიწრფელის, ხოლო „სიბერის“ ასაკობრივი მდგომარეობის (და პირიქით) მნიშვნელობით აღნიშვნის შემთხვევა. გიორგი მერჩულე ჭაბუკ წმ. გრიგოლს ახასიათებს, როგორც „გონების მოხუცებულობით“ გამორჩეულს. წმ. გიორგი ათონელის მოხსენიებისას კი ჰაგიოგრაფი ყურადღებას ამახვილებს ბერის „მოხუცებულობით შემკულ“ სიყრმესა და „სიბერით განშვენებულ“ სიჭაბუკეზე.

საინტერესოა აგრეთვე ქართული ჰიმნოგრაფიული ნიმუშები, რომელთა მიხედვით, სიჩვილე მოიპოვება, როგორც ღვთის სიტყვის მცნობელობა. ხოლო უფლის ვერმიძღები გული „დაძველებულად“ იწოდება. იოანე მინჩხი წერს: „ჩჩვლთა მათ ყრმათა იცნეს ძე ღმრთისაჲ და მეუფედ ხადოდეს მას, ხოლო დაძველებულნი იგი დღეთა ბოროტთანი იტყოდეს მისთვის: „ვინ არს ესე, რომელი ესრეთ დიდებით შემოვალს დღეს ჩუენ ზედა?!“ (მინჩხი, 1987:252). ბზობის კვირისადმი მიძღვნილ საგალობელში კი ჰიმნოგრაფი სიჩვილის ორივე კონოტაციას აერთიანებს. ერთი მხრივ, მას, როგორც გამოუცდელს, უმცვარს უწოდებს, მაგრამ, უფლის ცნობის კვალობაზე, ყრმა ამავდროულად სულით

გაბრძნობილია: „შეითქუნეს შენტუს ჩჩვლნი იგი ყრმანი, უსწავლელნი, უმეცარნი, სულითა განბრძნობილნი“ (მინჩხი, 1987:63)... სხვაგან უფლის წრფელი გულით მადიდებელ ყმებს ორბებსა და უმანკო მტრედებს ადარებს: „...ვინ არიან ესე, რომელნი ფრინველ ორბთა სახედ დასეულად, ვითარცა ტრედნი განმხიარულებულნი“ (მინჩი, 1987:265)... აქნათლად იკვეთება ფსალმუნის ცნობილი სიტყვების — „განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (ფს. 102,5) — მართებული ქრისტიანული გააზრების მაგალითი.

ამ თვალსაზრისით უადრესად საინტერესოა ათონის მთის წმ. ლაზარეს სახელობის ეკლესიის ბარელიეფი (XII საუკუნე), რომლის მიხედვით, ანგელოზი აღვიძებს აღმოსავლელ მოგვებს, თითო ფრთხილად ახებს, მეორე ხელით კი მიუთითებს შობის მოკაშკაშე ვარსკვლავისკენ, რათა მათ სამყაროს მხსნელის დაბადება ამცნოს. მოგვთაგან უფროსს ღრმა ძილით სძინავს, საშუალო ასაკის სწავლულიც მშვიდად მისცემია განცხრომას, მხოლოდ მესამე, უმცროსი, იღვიძებს და, შესაბამისად, ღირსი ხდება, მათ შორის პირველმა გაიზიაროს შობის სიხარული. როგორც ჩანს, საღვთო საიდუმლოს შეცნობის ერთადერთი საშუალება ყრმობაა (სიმბოლურად — გაჭაბუკებული გულია), ვინაიდან, ბარელიეფის მიხედვით, სწორედ ყველაზე ახალგაზრდა მოგვი ფხიზლობს და იგებს შობის ამბავს.

„დავითიანის“ ავტორისთვის, უპირველესად, მნიშვნელოვანია პოეტური სიტყვის ღვთის სიტყვასთან, „ლოგოსთან“, თანაზიარება, ქრისტეს თავდადების გამო მადლიერების გამოხატვა. იმავეს მოუწოდებს მკითხველებსაც, რომელთაც საამისოდ ღვთაებრივი სიყვარულით „განორჩეული“ გული უნდა ჰქონდეთ. ქრისტიანულად მოაზროვნე პოეტი წერს: „ბერს გამოცდილთ არა ვჰკადრებ, მოგახსენებ ახალ ყრმათა“ (გურამიშვილი, 1980:70). „ახალი ყრმა“ ახალი აღთქმის ადამიანია, რომელსაც საღვთო ნათლით გული განუწმენდია და სული სიწრფელით განუახლებია. ლექსში „სწავლა მოსწავლეთა“ დასახელებულ „ახალ მოზარდასაც“, გარდა ინტელექტუალური განვითარებისა, თვითშემეცნების საღვთო გზაზე დგომას ურჩევს.

წმ. დავითი თავის ცნობილ 50-ე ფსალმუნში „ახალი კაცის“ იდეალს წინასწარმეტყველებდა: „გული წმიდაჲ დაჰბადე ჩემთანა, ღმერთო, და სული წრფელი განმიახლე გუამსა ჩემსა“ (ფს. 50, 10). განახლება სულიერად გაჭაბუკებას ნიშნავს. ამ აზრის გამომხატველია ცნობილი ფსალმუნური სიტყვებიც: „განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (ფს. 102, 5). ისეო ქრისტემ „ახალი აღთქმის“ უმთავრეს მცნებად კაცობრიობას მოყვასის სიყვარული დაუდგინა: „მცნებასა ახალსა მიცემ თქუენ, რადთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარენ თქუენ, რადთა თქუენცა იყუარებოდით ურთიერთას“ (იოანე, 13, 34). მოყვასის სიყვარულით მადლმოსილი გული „ახალ ადამიანს“ ბადებს. წმ. პავლე მოციქული სულიერი განახლების წინაპირობად ცოდვათა დაძლევის მოიზარებს და ქრისტიანებს მოუწოდებს: „ესე უწყით, რამეთუ ძუელი იგი კაცი ჩუენი მის თანა ჯუარს-ეცუა, რადთა განქარდეს ჯორცი იგი ცოდვილისაჲ“ (ჰრომ. 6, 6). ქრისტეს ჯვარცმით ცოდვათა ტყვეობისგან გამოხსნილი ადამიანი კი არა მხოლოდ მცნებათა

დაცვით ემსახურება, არამედ თავისუფალი ნებით, მადლიერებით, განახლებული გულით აღიღებს თავის მხსნელს: „...რადთა ვჰმონებდეთ ჩუენ განახლებულითა სულითა და არა დაძულებულითა წიგნითა“ (ჰრომ. 7,6). მოციქულის თქმით, უფლისთვის სათნო ადამიანის მხოლოდ განახლებული გონების კვალობაზე გარდაქმნაა: „შეიცვალენით განახლებითა მით გონებისა თქუენისადათა“ (ჰრომ. 12, 2). მოციქული იმავეს მოუწოდებს კორინთელებს: „განწმიდეთ უკუე ძუელი იგი ცომი, რადთა იყვნეთ ახალი თბე, ვითარცა-ეგე ხართ უცომო, რამეთუ ბატიკად ჩუენთს დაიკლა ქრისტე, რადთა ვბატიკობდეთ არა ცომითა მით ძუელითა, არცა ცომითა მით სიბოროტისა და უკეთურებისადათა, არამედ უცომოდათა მით სიმართლისა და ჭეშმარიტებისადათა“ (კორინთ. I, 5, 7-8). „ახალი კაცის“ პირველსახე კი თავად ქრისტეა (ბეთლემში შობილ იესოს „ახალ ყრმად“ მოიხსენიებს წმ. რომანოზ მელიდოსიც). წმ. პავლე მოციქულის ეპისტოლეების მიხედვით, მაცხოვრის მიერ გამოსხნილი, სულიერად განახლებული ადამიანი ხდება ქრისტეშემოსილი და, ამდენად, ისიც „ახალ კაცად“ იწოდება: „განიშორეთ თქუენგან პირველისა მისებრ სვლისა თქუენისა ძუელი იგი კაცი, განხრწნილი გულის თქუმისა მისებრ საცთურისა, და განახლდებოდეთ თქუენ სულითა მით გონებისა თქუენისადათა და შეიმოსეთ ახალი იგი კაცი, ღმრთისა მიერ დაბადებული სიმართლითა და სიწმიდითა ჭეშმარიტებისადათა“ (ეფეს. 4, 22-24).

„ახალი კაცის“ იდეალი არაერთხელ ასახულა ქართულ მწერლობაში: „ახალი ნინო“ („ქება და დიდება ქართულისა ენისადა“), „ახალი პავლე“ — აბიათარი („მოქცევა ქართლისადა“)... სწორედ აღნიშნულ შეხედულებას ეყრდნობა დემეტრე მეფის საგალობლის ცნობილი სიტყვები, რომლის მიხედვით, ჰიმნოგრაფი ღვთისმშობელს „ახლად აყვავებულ“ ვენახს უწოდებს. ნიშანდობლივია, რომ „ახალი“ და „ძველი“ ღმერთის სახელებია, მამა-ღმერთში სიძველე იგულისხმება, ძე-ღმერთში — სიახლე (წერეთელი, 2005:140). დავით გურამიშვილიც მაცხოვრის განკაცებით დაწყებულ ახალ ხანას „ახალ დღედ“ მოხსენიებს:

„ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი,
იფელი კალოზედ ეყარა, განურჩეველი, ბზიანი;
ახალმან დღემან განწმინდა ღვარძლიან-ნაკმაზიანი,
მის დღითგან მოჩანს გარჩევით სარგებელი და ბიანი.
სანამ დღე ძველი დღეს ახალს ჩვენ დღედ არ გაგვითენებდა,
მანამდის ჩვენსა დაშლილსა ვერავინ აღაშენებდა;
რა დღე გათენდა ახალი, ქვეყანას დანამშვენებდა,
ყურითაც კარგსა გვასმენდა, თვალითაც კარგს გვიჩვენებდა“

(გურამიშვილი, 1980:189).

„ძველი დღე“ ძველი აღთქმის მეტაფორაა. ახალი, განმწმენდელი და ხსნის მომტანი დღე კი ქრისტიანული ხანაა. მსგავსი სიმბოლიკა უხვად ჩანს ქართულ სასულიერო პოეზიაში. „შეიძლება ითქვას, რომ განახლების იდეა დ. გურამიშვილს ბიბლიურ-ჰიმნოგრაფიული საუფლოდან აქვს შესისხლხორცებული“ (მოსია, 2005:135). დღისა და ღამის ამგვარი

სიმბოლური ქვეტექსტი იკითხება წმ. ნინოს სიტყვებში: „მე დღესა დავუღამდები“. გარდაცვალების წინ მოციქულთა სწორი ამქვეყნიურის დასასრულსა და მარადიულის დასაწყისზე საუბრობს. როგორც პროფ. რ. სირაძე შენიშნავს, ეს არის „არაცნობითი აზროვნების“ ნიმუში, „რომლითაც აზროვნებაში ესთეტიკური ნაკადი ძლიერდებოდა“ (სირაძე B, 1987:96). მსგავსი რამ იკითხება „დავითიანშიც“. დავით გურამიშვილის სიტყვებიც — „ვითა დავღამდი, ისევ გავსთენდი“ (გურამიშვილი, 1980:151) — იდეურად წმ. ნინოს ნათქვამს უკავშირდება. აქვე აღსანიშნავია, რომ სხვაგან პოეტი მამა ღმერთს მიმართავს, როგორც „ძველ დღეს“: „მიუწვდომელო ნათელო, გრძელო, ძველო დღეო“... (გურამიშვილი, 1980:115). იგი აღიარებს, რომ მადლს მოკლებულია, სულიერი ნათელი სანთელივით ჩაქრობია და სიბნელეს მოუცავს. ამიტომ უფალს ევედრება:

„მშვე, წარუალი ნათელი
დამიშრტი, ვითა სანთელი;
დღე დამიღამდი მზიანი,
მით მომივიდა ზიანი“

(გურამიშვილი, 1980:176).

ამგვარი სულიერი ნათლით განახლების სურვილით განმსჭვალული პოეტი ყოვლადწმინდას წინაშე ლოცულობს: „შემადლებინე აღვანთო მე შენს წინაშე სანთელი“ (გურამიშვილი, 1980:57). აქ სანთელი სიმბოლურად ადამიანის თვითგანჭვრეტის უნარია. სახარების მიხედვით, უფალი ბრძანებს: „სანთელი გუამისაჲ არს თუალი“ (მათე, 6,22). თვითშემეცნების სურვილით გულანთებული პოეტი ღვთაებრივი მადლით მინიჭებულ სულიერ ხედვას ითხოვს, რათა საკუთარი თავის შემეცნებით საბოლოოდ ღვთის შემეცნებელი გახდეს.

ქრისტიანულ სწავლებაზე დაყრდნობით, „ახალი კაცის“ პირველსახე ქრისტეა (იგივე „ახალი დღე“), ქრისტეს მცნობელი ადამიანიც, სულიერი განახლების კვალობაზე, „ახალ ყრმად“ იხსენიება. ყრმის მადლით სავსე სული ადვილად სწვდება საღვთო ჭეშმარიტების არსს და სწორედ ესაა ადამიანის სულიერი გაჭაბუკების მიზეზიც და მიზანიც. ნეტარი ავგუსტინე ამგვარი სიწრფელის უპირველეს ნიშნად სიყვარულს, ადამიანში უმაღლეს ღვთაებრივ უნარს, მოიაზრებდა. წმ. დავით აღმაშენებელი კი წერდა („გალობანი სინანულისანი“), რომ ღვთაებრივ მადლთან წილნაყარი პიროვნება ხელახლა იბადება ქრისტეში, ზეციური ძალით მას მიეცემა „სული კუალად შობისაჲ“ (აღმაშენებელი, 1989:27). ქრისტიანობა უფლის ხატება–მსგავსებით შექმნილ ადამიანში ბადებს „ახალ კაცს“. მისი საშუალებით „უკუგანახლება და თითქოსდა ხელახალშექმნა მოხდა ადამიანური ბუნებისა ქრისტეში“ (ფარულავა A, 2002:55). დავით გურამიშვილიც თავისი კრებულის ყრმათათვის შევედრებით სწორედ ქრისტიანულ ტრადიციას მიჰყვება. „დავითიანში“ ასახული საღვთო სიბრძნით ნაკარნახევი ამბები მკითხველმა „ჭაბუკური ცნობიერებით“ (სირაძე, 1992:161) უნდა განჭვრიტოს. პოეტის თქმით, ყრმობა „გულის სიღბილეს“ ნიშნავს, ამიტომაც ნორჩ მკითხველს ამგვარად მოძღვრავს: „გულმობილად ენა–პირი აღმობიერეო“

(გურამიშვილი, 1980:160). ლექსში „სიტყვა ესე ღვთისა“ უფლის ლირიკული გმირი ადამიანს ჰპირდება, რომ ზეციურ მადლთან ზიარებით გული გაეცმაწვილდება, არასოდეს დაბერდება და ღვთაებრივ ღვთის მიეცემა: „...თუ ვითარ გაეცმაწვილო, აღარ დაბერდო, არა გაქვნიდეს რა საჯავრო, სულ ილხენდო“ (გურამიშვილი, 1980:164).

დავით გურამიშვილი ამგვარად „გაცმაწვილებულ“ მკითხველს საგანგებოდ უძღვნის ლექსს „აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერელი“, რომელშიც სათქმელი ანბანური რიგის კვალობაზეა გადმოცემული. ნაწარმოებში აღდგომის მადლით ადამიანის გამოსხნის ისტორია იკითხება. პოეტი სწორედ ყრმებს, განახლებული გულის მქონე მკითხველებს, მოუწოდებს, ბრწყინვალე დღესასწაულზე იგალობონ. ლექსში „ანბანზედ თქმული დავითისაგან“ კი ყოველი სიტყვა ანბანის კვალდაკვალ არის დალაგებული. თავდაპირველად საუბარია ადამის შეცოდებასა და დასჯაზე. შემდეგ კი ანბანური რიგი სათქმელს პირუკუ მიუყვება და საბოლოოდ ლექსი საწყისი ასოთი — ანით — მთავრდება. ფინალური ნაწილის მთავარი იდეა კი სინანული, „ღვთის კენესით მოწვართნა“ (გურამიშვილი, 1980:189), უფლის ქება და მასთან შერიგებაა. ღმერთთა დასაწყისიც და დასასრულიც: „მე ვარ ანი და ჰ, პირველი და უკუანაგსენელი, დასაბამი და დასასრული“ (გამოცხ. 22, 13). ლექსში ანბანური რიგიც ამ პრინციპითაა გაწყობილი: დასაწყისი მიემართება დასასრულისკენ და შემდეგ — პირიქით, ისევ პირველსაწყისს უბრუნდება. აღნიშნულ ლირიკულ ნიმუშებში ღმერთთან მიბრუნების, ყრმობის, სულის გაჭაბუკების მოტივები იკვეთება. ამ თვალსაზრისით, აღსანიშნავია აგრეთვე „დავითიანის“ მეოთხე ნაწილის ნუმერაციის საკითხი. პოემა „მხიარულ ზაფხულს“ (წიგნი დ) ახალი სათვალავი აქვს. მწყემსების ცხოვრების ასახვის შემდეგ (რაც სიმბოლურად კაცობრიობის ძველი და ახალი აღთქმის ხანას უკავშირდება) პოეტი გადმოგვცემს წარღვნის ისტორიას, სამყაროს განახლების ბიბლიურ ამბავს, საბოლოოდ კი ურთავს ლექსს „ადამის საჩივარი“. სინანულში ჩავარდნილი პირველმამის ლირიკული გმირის სატკივარი სრულიად სამყაროს გამოსხნასა და ღვთაებრივ წიაღში დაბრუნებას მოასწავებს:

„...აწ მე მაქვს კიდევ იმედი, ამაღ ვარ მე გულმამაცად,
ქვეყნად ძეს ვესავ დამხსნელად და მეგულების მამა ცად!“

(გურამიშვილი, 1980:301).

ყრმობის სიმბოლური გაგებითაა შთაგონებული ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსი „ჩვილი“. ავტორი ბავშვს „სასუფეველის ენით“ ამეტყველებულს უწოდებს:

„მიყვარს, მიყვარს, მე ტიკტიკი ჩვილის ყრმის,
მიყვარს სმენა უცნაურისა მის ხმის,
ოდეს იგი ენითა სასუფეველის
უაღერსებს წიაღთა თავის მშობლის!“

(ბარათაშვილი, 2012:18).

პოეტის აზრით, ჩვილი უმანკო, წრფელია, შესაბამისად, სიყრმე სულიერი თავისუფლების ზემოთა. მისი თქმით, ამ დროს ადამიანს დრო-ჟამი „დაჰხარის“ (ბარათაშვილი, 2012:18).

ამ თვალსაზრისით, უაღრესად საინტერესოა ვაჟა-ფშაველას ლექსი „კიდევაც ვნახავ გაბაფხულს“. დავით გურამიშვილის მსგავსად, პოეტიც ძველისა და ახლის ბიბლიური გაგების საინტერესო ინტერპრეტაციას წარმოადგენს. „ძველი დღე“ აღინიშნება სიტყვებით „გუშინწინ“ და „გუშინ“. მისი, როგორც ბოროტების ძალმომრეობის ხანის, არსის გადმოსაცემად, ავტორი წერს: „გუშინწინ ვნახე, გუშინაც, გველი სწამლავდა იასა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:58)... მაგრამ, ავტორის თქმით, ბოროტება ვერ ამარცხებს სიკეთეს. ლექსში „ახალი დღე“, აწმყო, სიკეთის გამარჯვებას უკავშირდება: „დღეს ვხედავ, ია მთელია“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:58). დღევანდელი ძლევს გუშინდელსა და გუშინწინდელს — წარსულს, ძველს, რადგან სიყვარულით სავსე გაჭაბუკებულ გულს მკვდრეთით აღმდგარი სანატრელი სახის ხილვა ძალუძს: „ვიხილავ სანატრელ სახეს, რომ ამდგარიყოს მკვდრეთითა, გვერდს ედგენ მისნი ზვარაკნი, გაფიცულები გვერდითა, ჭაბუკნი, თავდადებულნი ტრფილის მეტისმეტითა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:59)... აქაც საუბარია გაჭაბუკებულ გულზე, რომლის განწმენდის და გაჩვილების წინაპირობა სიყვარულია. მხოლოდ ასეთი ადამიანი ხდება უფლის მცნობელი, მის გვერდით დგომის ღირსი.

აქვე აღსანიშნავია გალაკტიონ ტაბიძის ლექსი „განახლდა გული“, რომლის ლირიკულ გმირს სიბნელე დაუძლევია და წინ მიიწევს, ნათელი მომავლისკენ. გამარჯვების წინაპირობა კი გულის განახლება-გაჭაბუკებაა: „წამების ცეცხლში განახლდა გული, ფერი ვიცვალე, ფერი ვიცვალე“ (ტაბიძე, 1988:37). ლირიკულ ნიმუშში „მთვარის ნაამბობიდან“ კი შოთა რუსთველს მეოცნებე ბავშვად იხსენიებს: „რუსთაველი მახსოვს ბავშვი, ოცნებობდა ოქროს ნავში“ (ტაბიძე, 1988:415). სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომლის თანახმად, „რუსთაველის ოცნება იმ ახალი აზროვნების ოცნებაა, რომელიც გვიანდელ შუასაუკუნეებში იხადება, რენესანსის ეპოქაში მწიფდება და კაცობრიობის ცივილიზაციის ახალ ეტაპს დაიწყებს“ (ხინთიბიძე, 2004:121). შოთა რუსთაველის დვთაებრივი ოსტატობის წყაროდ ბავშვური გულწრფელობის დასახელებაში, შესაძლოა, სწორედ პოეტის სულიერი „სიჩვილევ“ იგულისხმება.

ამგვარად, „დავითიანის“ ავტორის ძირითადი მიზანი საკუთარი თავის შემეცნებაა, მას აგრეთვე სულიერი განახლება და „ყრმური თვალით“ ჭეშმარიტების ჭვრეტა სურს. პოეტი ყოფის საზრისის შეცნობას ხანში შესულიც დაუღალავად ცდილობს. ჭეშმარიტების მიგნება მხოლოდ გაჭაბუკებული ცნობიერებისთვისაა შესაძლებელი. ამ გაგებით, დავით გურამიშვილი „ჭაბუკია და თავისი სიჭაბუკეს დასტრიალებს“ (ღაღანიძე, 2002:65). თავისი წიგნით იგი სიბერესაც ებრძვის, „ახალგაზრდობის სულიერ დაბრუნებასაც აღწევს“ (ღაღანიძე, 2002:65). თავისთავად „დავითიანის“ ფინალური ნაწილიც — „მხიარული ზაფხული“ — საოცარი „ახალგაზრდული სულით ფეთქავს“ (ღაღანიძე, 2002:65). ფაქტის, სათქმელის და საკუთარი თავის ამგვარი „გაჩვილებით“ პოეტი პირველსაწყისთან, ღმერთთან, დაბრუნებას ცდილობს.

ამრიგად, დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირი ტექსტში წარმოდგება, როგორც მსცოვანი კაცი, რომელიც, ერთი მხრივ, თავის წიგნს უძღვნის და გამოცდილებას უზიარებს ყრმებს, მეორე მხრივ, თავად სურს, ჭაბუკური სულით იცხოვროს, რადგან გულის „განახლება“ ღმერთთან ახლოს ყოფნის საწინდარია. ყრმობა, ქრისტიანული თვალთახედვით, გარდა ასაკობრივი სიმცირისა, გულწრფელობასა და უმანკობასაც გულისხმობს. სულის გაჭაბუკების მრავალნაწილი გზა კი, საღვთისმეტყველო ტრადიციებიდან გამომდინარე, წარსულისკენ ლტოლვაა პირველსაწყისთან, ღმერთთან, დასაბრუნებლად.⁸

⁸ სულის გაჭაბუკების, როგორც თვითშემეცნების აუცილებელი პირობის, შესახებ დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობა მის ინტერკულტურულ ღირებულებაზე მეტყველებს.

სულიერი განახლების მაგალითი არაერთხელ დასტურდება მსოფლიო ლიტერატურაშიც. გილგამეშის უძველესი ეპოსის თანახმად, უკვდავების მაძიებელი გმირიც, წინაპართან მისული, წარმავლობით გამოწვეული სევდის დასაძლევად დაეძებდა „სიჭაბუკის ბალახს“. იგი ჩავიდა ოკეანის ფსკერამდე, „სიღრმე იხილა“ (კიკნაძე, 2009), მაგრამ იქედან ამოტანილი ბალახი მოსტაცა გველმა; გმირმა ნახა, თუ როგორ გამოიცივალა პერანგი ქვეწარმავალმა და „განიახლა სიჭაბუკე“ (გრიგოლ რობაქიძის „გველის პერანგის“ მიხედვითაც, არჩიბალდ მეკეშის სამშობლოში დაბრუნების დაუოკებელი სურვილი სწორედ ქვეწარმავლის მიერ სხეულის განახლების შემზარავ სცენაშია სიმბოლიზებული). უძველესი ეპოსის ასახავს გმირის პიროვნული სრულყოფის პროცესს და „თანდათანობით სუბლიმაციას — ფიზიკური გმირობიდან სულიერ გმირობამდე“ (კიკნაძე, 2009).

თვითშემეცნების ამგვარი კონცეფციის საფუძვლები დანტე ალიგიერის „ღვთაებრივ კომედიაშიც“ ვლინდება. ტექსტის დასაწყისშივე პოეტი წერს: „უსიერ ტყეში ცხოვრების ნახევარგზამე ანაბდეულად გამოფხიზლდი გზადაკარული“ (დანტე, 2012:5). „გამოფხიზლებული“ გმირი იწყებს სამყაროზე ფიქრსა და ადამიანის ამქვეყნიური ხვედრის განსჯას. მსცოვანი პოეტის ჭაბუკური მგერა პირველმიზებისკენ, საწყისისკენ არის მიპყრობილი, რათა აღსასრულის წინაშე პირისპირ წარმდგარმა განწმენდილი გულით, ბავშვური გულწრფელობით „ჭაბუკურად განახლებული“ თვალი გაუსწოროს სიკვდილს.

ნოვალისის ცნობილი გამონათქვამი — „საით მივდივართ? ყოველთვის შინისკენ“ — სულიერი განახლების გზით პირველსაწყისთან მიბრუნების სურვილის გამოძახილია. ა. შოპენჰაუერის თანახმად („ცხოვრების სიბრძნის აფორიზმები“), ახალგაზრდობა ცხოვრების ნარატივად, ხოლო სიბერე — განვლილის შეფასებად მოიაზრება: „ჩვენი ცხოვრების პირველი ორმოცი წელი ტექსტია, მომდევნო ოცდაათი წელი კი — ამ ტექსტის კომენტარი, რაც საშუალებას გვაძლევს, ჩავწვდეთ მის ჭეშმარიტ აზრსა თუ თანმიმდევრობას, იმავდროულად, შევიცნოთ მისი ყველა დეტალი თუ ზნეობრივი მიმართულება“ (შოპენჰაუერი, 2010:298). მისივე შეხედულებით, წარსული ცხოვრებისთვის თვალის დევნება ადამიანს საბოლოოდ საკუთარი თავის შემეცნებისკენ მიიყვანს.

ილია ჭავჭავაძე წერილში „ღმერთმა ნუ დაგაბეროთ“ (1885 წ.) საახალწლოდ ერს სულიერი გაახალგაზრდავებისკენ მოუწოდებს, რადგან სწორედ ამგვარი მდგომარეობა იქნება ღირსეული მომავლის საწინდარი: „...შესაძლოა, ხორცი დაბერდეს, დაუძლურდეს, სული და გული-კი ისევ ჰყვავოდეს, ზეგარდმო მადლით შუქმოფენილი და მრავალფერად გადაშლილი, თუკი ადამიანი საკადრისად უპატრონებს, ადამიანურად მოუვლის, ხორცის მბრძანებლად გახდის და ხორცს არ გაალახვინებს. მე ვსთქვი — ეგ ნიჭია-მეთქი და ნიჭს ბრდა, წრთვნა, გახსნა და გამლა უნდა. ყოველი ცოტად თუ ბევრად სხვაზედ აღმატებული კაცი არ შეიძლება ამ გზას ასცდნოდეს, და ამიტომაც მოხდება, რომ ხორციით დაბერებულს სული და გული ჭაბუკისა შერჩება ხოლმე საფლავის კარამდინა. უკეთესნი და უდიდესნი კაცნი ქვეყნიერობაზედ ამისთანანი ყოფილან. საქმე ის არის, ხორცთან ერთად არ დაგიბერდეს სული და გული, სულით და გულით ყოველთვის ჭაბუკი იყო, და მამის ფარაც ხელთ გექნება მოსაგერად და ხმალიც სატევრად“ (ჭავჭავაძე, 1953:374). მწერლის თქმით, „ერის სიბერე ერის აღგვა დედამიწის ზურგიდამ“ (ჭავჭავაძე, 1953:375).

მსგავსი შეხედულება ჩანს აკაკი წერეთლის შემოქმედებაშიც. მისი თქმით („რაც არ იწვის, არ ანათებს“), ღვთაებრივი სიბრძნითა და სიყვარულით სავსე გულს „რას მოუშლის თმა ჭალარა? რას დააკლებს ხნოვანება?“ (წერეთელი, 1988:460). სხვაგან („ქებათა ქება“) სიყვარულით

გულანთებული ადამიანისა და ღმერთის შერიგებით გახარებული პოეტი კი სულის გაჭაბუკებას საოცარი სიცხადით გრძნობს: „...თითქო ჭაბუკი ვიყო მე ახლა და ვყოფილიყო მოხუცი ძველად“ (წერეთელი, 1988:247). სიბერის ჟამს ბავშვური გულწრფელობის შენარჩუნება სიმბოლურად ღვთის მადლის მიღების მზაობის გამომხატველია. აკაკი წერეთლის ამ სიტყვებში „იგულისხმება ის სიწმინდე, სიწრფელე და უმანკოება გულისა, რომელიც ერთადერთი მასპინძელია ღვთისა ადამიანის პიროვნებაში“ (ფარულავა A, 2005:35).

ბავშვობის ხანა ყველაზე გულწრფელ და ნამდვილ დროდ აღიქმება ლევ ტოლსტოის გმირის, ივან ილიჩის, მიერ („ივან ილიჩის სიკვდილი“). ერთადერთი ნათელი კვალი მომავლადვის სულში სწორედ ყრობამ დატოვა. თ. დოსტოევსკის თვალთახედვით, ბავშვობის მოგონებები სულის მარადიული განახლების საწინდარი და წვრთნის საშუალებაა. რომანში „ძმები კარამაზოვები“ მწერალი შენიშნავს: „იცოდეთ, თქვენი მომავალი ცხოვრებისთვის არაფერია იმაზე უმაღლესი და ძლიერი, კანმრთელი და სასარგებლო, როგორც კარგი მოგონება, განსაკუთრებით ბავშვობიდან და მშობლიური სახლიდან გამოყოლილი. თქვენ ბევრს გელაპარაკებიან აღზრდის თაობაზე, მაგრამ დამერწმუნეთ, ბავშვობის წლებიდან გულსა და გონებაში ჩარჩენილი რომელიმე ლამაზი და წრფელი მოგონება შეიძლება თქვენთვის ყველაზე საუკეთესო აღმზრდელად იქცეს“ (დოსტოევსკი II, 2011:511).

ანალოგიურია თომას მანის რომანის „ლოტე ვაიმარში“ გმირის, გოეთეს, სათქმელიც. აღნიშნული ნაწარმოების მიხედვით, უკვე ჭარმაგი მოხუცი აღნიშნავს: „ადამიანმა იცის თავის მდგომარეობათა გამეორება: სიჭაბუკე — სიბერეში და სიბერე, როგორც სიჭაბუკე; მას ძალუძს, გამოვლილი ცხოვრებით ერთხელ კიდევ იცხოვროს, ოღონდ გონებით განმტკიცებული, ამალეული გაახალგაზრდავება მიმადლებია, ეს კი ჭაბუკურ შიშსა და გაუბედაობაზე, უძლურებასა და უგულობაზე გამარჯვებაა, ეს სიკვდილის შემბოჭველი წრის შეკვრა“ (მანი, 1986:254).

ჰერმან მელვილის „მოზი დიკის“ მიხედვით კი, ბავშვობა, როგორც ხალასი, „უზრუნველი რწმენის“ ხანა, საუკეთესო დროა ცხოვრების „ზღვაში“ მოცურავე კაცისთვის, რომლის მიზანიც „ზევით, უკანასკნელთან“ გაჩერებაა: „ჩვენ მყარ საფეხურებს როდი მივყვებით ზევით, რათა უკანასკნელთან გავჩერდეთ — თუქმწოვარას შეუგნებლობიდან — ბავშვობის უზრუნველი რწმენისკენ, აქედან — მოზარდის ეჭვებისკენ (საყოველთაო ხვედრი), მერე მოდის სკეპტიციზმი, შემდეგ კი ურწმუნოება სიმწიფის ხანის დაფიქრებული მოსვენებისადმი, რომელიც აღინიშნება სიტყვებით: „რა იქნებოდა, რომ...“ არა. ერთ საფეხურს რომ ავივლით, ჩვენ ისევ და ისევ წრეს ვარტყამთ ხოლმე და ყოველთვის ვრჩებით ერთსა და იმავე დროს თუქმწოვრადაც, ბავშვადაც, მოზარდადაც, მამაკაცადაც ამ მარადიული „რა იქნებოდათი“. სად არის უკანასკნელი ნავსაყუდელი, სადაც სამარადჟამოდ უნდა დაეხას ჩვენი ნავი?“ (მელვილი II, 2014:247).

ამ თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოა ფრენსის სკოტ ფიცჯერალდის მოთხრობა „ბენჯამინ ბატონის უცნაური ისტორია“, რომელშიც მხატვრული ოსტატობითაა ნაჩვენები სულისა და ხორცის გაჭაბუკების ამბავი. საბოლოოდ, მოხუცად შობილი ბავშვად კვდება... ამავე სულისკვეთებითაა განმსჭვალული დიდი გეტსბის თავდაუზოგავი ბრძოლა წარსულის დასაბრუნებლად, ყველა გზის: კანონიერის თუ უკანონოს — გავლა დაკარგულის კვლავ მოსაპოვებლად. ფინალურ ნაწილში მოთხრობელი შენიშნავს: „ღინების საწინააღმდეგოდ მივცურავთ და უკანვე ვეშვებით შეუჩერებლად ჩვენს წარსულში“ (ფიცჯერალდი, 2015:176).

ხოსე ლუის ბორხესის გმირი ცინაკანი („ღმერთის წერილი“), საკუთარ თავში ღვთის ნაწილის აღმოჩენით გახარებული, თითქოს „დღეს შემოიყვანს ღამეში“ და მთელი არსებით გრძნობს სულის გაახალგაზრდავებით გამოწვეულ სიხარულს.

ოთარ ჭილაძის დღიურის ჩანაწერების მიხედვით, ავტორი საკუთარ თავს ასხენებს და ამხნევებს: „წარსული ყოველთვის წინ გელოდება“ (ჭილაძე, 2015:7). სახალხო მთქმელის, პლატო ოსორაულის, ლექსშიც „ნეტავ არწივად მაქცია“ სამშობლოდან ქრისტეს გეციურ საუფლოში გადასვლის, ბავშვად ქცევით დაკარგული წლების დაბრუნების და გაზაფხულზე ისევ მშობლიურ მთა-თუშეთში სტუმრობის გულწრფელი სურვილი ხშირადგება...

III ტავი

იგავურ-ალეგორიული თხრობის პრინციპები

ვინაიდან დავით გურამიშვილმა ყრმები აირჩია თავის მკითხველებად, შესაბამისად, ცდილობს, თავისი სათქმელი მარტივად, მათთვის გასაგებად გამოხატოს. პოეტი ყმაწვილებს „სიტყვიერ სძეს“ (წმ. პავლე მოციქული), „ტკბილ მაჭარს“ (დ. გურამიშვილი) სთავაზობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგავურ-ალეგორიული თხრობის პრინციპებს ეყრდნობა, რაც სათქმელის ორმაგობას განაპირობებს. ამროვნების ასეთი მოდელი უძველეს ხანაში ჩამოყალიბდა და, ბიბლიაზე დაყრდნობით, შუა საუკუნეებში განვითარდა. თავდაპირველად იგავები, როგორც გარკვეული მორალური სენტენციების შემცველი თხზულებები, ზეპირი სახით იქმნებოდა. ე.წ. ეთნოლიდაქტიკა უამრავ ასეთ თქმულებას იცნობს. უძველეს არაკებს ბოგჯერ ჰყავდათ კონკრეტული ავტორებიც. მოგვიანებით იგავ-არაკი ჩამოყალიბდა, როგორც ჟანრი (იგავური თხრობის ოსტატებად მიიჩნევიან ეზოპე, ლეონარდო და ვინჩი, ჟან დე ლაფონტენი, სულხან-საბა ორბელიანი, ივანე კრილოვი, გოტჰოლდ ეფრაიმ ლესინგი და სხვები).

ქრისტიანულ მწერლობაში სათქმელის იგავური ენით გადმოცემის ტრადიცია ბიბლიიდან მომდინარეობს. ამგვარი თხრობის შესახებ საუბრობს დავით წინასწარმეტყველი: „აღვალო იგავით პირი ჩემი, და ვიტყვოდი იგავთა დასაბამისთა“ (ფს. 77,2). სიბრძნით გამშვენებული იგავების ავტორია ბიბლიური სოლომონი. ახალი აღთქმის გადმოცემით, განკაცებული მაცხოვარი თავის სიტყვას უქადაგებდა „იგავით ერსა მას და თვინიერ იგავისა არარას ეტყოდა“ (მათე, 13,34). აღსანიშნავია, რომ, უფლის სწავლების თანახმად, მოწაფეებს ღვთაებრივი სიბრძნის წვდომის უნარი მიეცათ, ხოლო სხვებს ეს ყველაფერი იგავური სახით მიეწოდებათ: „თქუნდა მოცემულ არს ცნობად საიდუმლოდ იგი სასუფეველისა ღმრთისაჲ, ხოლო გარეშეთა მათ — ყოველივე იგავით სიტყუად“ (მარკ. 4, 11). მაგრამ ღვთაებრივი სიბრძნე თავდაპირველად თავისთავად მოციქულთათვისაც დაფარული იყო. ამიტომ იესო ქრისტე მათ იგავურად უქადაგებდა, შემდეგ კი განუმარტავდა: „და ესევითარითა

იგავითა ეტყოდა მათ სიტყუასა, ვითარცა შემძლებელ იყვნეს იგინი სმენად. და თვნიერ იგავისა არარას ეტყოდა მათ; ხოლო თვსაგან მოწაფეთა გამოუთარგმანის იგი ყოველი“ (მარკ. 4, 33-34). წმ. გრიგოლ ნოსელის განმარტებით, იგავის გაგების აუცილებელი პრინციპი სათქმელის ალეგორიული მნიშვნელობის გააზრებაა: „ხოლო უფალი ჩვენი იესუ ქრისტე, სულიერი შჯულისმდებელი, რომელი მოსძარცუავს საბურველსა მას შჯულისასა და გამოაცხადებს სახესა მას იგავთასა, პირველად არა ერთსა ვისმე განჰყოფს ყოველთაგან მისლვად წინაშე ღმრთისა, არამედ ყოველთავე სწორად მისცემს პატივსა მას“ (ნოსელი, 2006:28).

იგავური თხრობის მოდელი ერთგვარ პოპულარულ ფორმად დამკვიდრდა. უბრალო, მარტივი სიუჟეტის მიღმა არსებული სიბრძნე და თავისთავად სათქმელის ალეგორიული მნიშვნელობის გააზრება უფრო მისაღები აღმოჩნდა. თხრობის სისადავის უპირატესობაზე ვერ კიდევ ანტიკურ საბერძნეთში საუბრობდნენ. პლატონი, განიხილავს რა სოკრატეს სააზროვნო მოდელს, დასძენს, რომ მისი სიტყვა მუდმივად ორმაგად გაიგება. ერთი შეხედვით, „ურცხვი სატირის“ („ნადიმი“) სამოსში გახვეული ნათქვამი სასაცილოა. მაგრამ დაფიქრების შედეგად მსმენელი ხვდება, რომ ფილოსოფოსის სიტყვები „...ღრმა შინაგანი აზრით არიან სავსე, გარდა ამისა, თავიდან ბოლომდე ღვთაებრიობის ბეჭედი აზით და მთელ საუნჯეს შეიცავენ სათნობისა; ერთის სიტყვით, იტყვენ თითქმის ყველაფერს, რისკენაც უნდა ისწრაფვოდეს ის, ვისაც სურს სიკეთეს ეზიაროს და მშვენიერებას“ (პლატონი, 2017:92).

ლიტერატურის თეორეტიკოსთა აზრით, ალეგორიული თხრობის გავრცელების მიზეზი ის გარემოებაა, რომ, როგორც ბელინსკი შენიშნავს, იგავში თავისთავად „პოეტიზირებულია ცხოვრების პრობა და ცხოვრების პრაქტიკული ყოველდღიური სიბრძნე“ (ლიტერატურის თეორია, 2010:277). ფორმისა და შინაარსის ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობისას შილერი აღიარებდა, რომ ფორმა უფრო ზემოქმედებს სულზე და, ამდენად, მისი სიმარტივეც მისაღებია (ლიტერატურის თეორია, 2010:198). ჰეგელის შეხედულებით კი, ხელოვნება თავისთავად ასახავს რეალობას, ბუნებას, მაგრამ აღემატება მას, რადგან გონის, სულის ნაყოფია. შესაბამისად, ბუნების ასახვა მისთვის მისაღებია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ თავისთავად საგანი სიმბოლიზებულია: „ხელოვნების მშვენიერი უფრო მაღალია, ვიდრე მშვენიერი ბუნებისა“, რადგან იგი ნაყოფია „გონისა“ და თავისუფლებისა“ (ლიტერატურის თეორია, 2010:277). შილერის შენიშვნით, პოეტის, ხელოვანის უმთავრესი გამოწვევაა „სინამდვილის ამადლება იდეალამდე“ (ლიტერატურის თეორია, 2010:216). ალეგორიის არსიც სწორედ ეს არის, შეძლოს აბსტრაქციის „პერსონიფიცირება და ამით მისი სუბიექტის სახით ათვისება“ (ჰეგელი, 1973:459).

სათქმელის იგავურ-ალეგორიული გადმოცემის ტრადიცია ძველ ქართულ მწერლობაშიც საკმაოდ გავრცელებულია. ამის მაგალითია ცნობილი წიგნი „სიბრძნე ბალავარისა“, რომლის ქართული თარგმანიდან ბერძნულ ენაზე გადატანა წმ. ექვთიმე

ათონელის მრავალმხრივი მოღვაწეობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ნიმუშია. ამ წიგნის მიმართ ქართველთა დიდი ინტერესი იგავურ-ალეგორიული თხრობის პოპულარულობაზე მიუთითებს. ნაწარმოები აერთიანებს ჰაგიოგრაფიულ და იგავურ ჟანრს. „იგი თავისებური გარდასახვაა ევანგელური იგავებისა. ბალავარის იგავური სიბრძნე ევანგელური სიბრძნის დაფარულობაზე (ეზოთერიულობაზე) მიუთითებს“ (სირაძე B, 1987:187).

პოეზიის ალეგორიულ გაგებაზე „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისში მსჯელობს შოთა რუსთველი. იგი შაირობას სიბრძნის უპირველეს დარგად მოიხსენიებს, რომელიც „საღვთო, საღვთოდ გასაგონი“ (12) საქმეა, მაგრამ, პოეტის თქმით, „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“ (12). ალეგორიული თხრობის მიმდევარია ვახტანგ მეექვსე და მისი თეორიულ-ლიტერატურული სკოლა. სამაგალითოდ კმარა ამ უკანასკნელის მიერ გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარები, რომელშიც ავტორი საუბრობს პოემის „ალეგორიული თარგმანების“ პრინციპებზე (სირაძე, 1980:126). მისი თქმით, ჭეშმარიტი პოეზია ორმაგ გაგებას უკავშირდება. ნაწარმოების გააზრება შესაძლებელია როგორც საერო, ისე საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით. ცნობილი ქართველი მეიგავე სულხან-საბა ორბელიანიც, როგორც ამავე ეპოქის მოღვაწე, იღია ჭავჭავაძის განმარტებით, ზღაპრით, სიცრუით სიბრძნის მქადაგებელია. დავით გურამიშვილიც თავის წინამორბედთა და თანამედროვეთა გზაზე დგას. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მართებულადაა შენიშნული, რომ მისი სააბროვნო მოდელი იგავურ-ალეგორიული თხრობაა, რაც განპირობებულია სწორედ ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე აღმოცენებული დასავლური და ქართული ლიტერატურული ტრადიციებით. სამშობლოს მონატრებამ განაპირობა ნაწარმოების თემა, „მისი მხატვრული დამუშავების მეტაფორული სისტემა, რომელიც ძირითადად იგავურია, მის წიაღ ქრისტიანული მსოფლგანცდა ჭვივის“ (კვიციანი, 2018:121). ხშირად ბიოგრაფიული ფაქტი განზოგადებულია, „წარმავალში დანახულია მარადიული, რაც, როგორც წესი, მისტიკურ-ალეგორიული ხერხითაა გადმოცემული“ (ცაიშვილი, 1986:45). აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდის მწერლობაში აშკარა იყო აღმოსავლური ლიტერატურის გავლენა და კვალიც. აღმოსავლურ პოეზიაში უხვია მეტაფორა, მაგრამ არ არის სათქმელის ალეგორიული გაგების ტრადიცია. იგავურ-ალეგორიული თხრობის მოდელი ქართულმა ლიტერატურამ ბიბლიიდან აიღო. აკად. კ. კეკელიძე შენიშნავდა, რომ რელიგიურ-მისტიკური მოტივი ჩანს როგორც ლირიკულ ნიმუშებში, ისე „დავითიანში“ ჩართულ პოემებში (კეკელიძე, 1981:652).

დავით გურამიშვილი თავის წიგნს მეტაფორულად „იგავთ ხეს“ უწოდებს და ამით გავრცელებული ლიტერატურული ტრადიციის მიმდევრობას აღიარებს. „დავითიანში“ ასახული საღვთო სიბრძნე ყრმათათვის არის შექმნილი. სათქმელის „ალეგორიული თარგმანების“ (სირაძე, 1980:126) პრინციპი, რომლის მიხედვით, ძველი აღთქმის ტექსტებში ახალი აღთქმის ამრების ამოკითხვა იყო შესაძლებელი, ნაცნობი იყო დავით გურამიშვილისთვისაც. „მთელი „დავითიანი“ განმსჭვალულია ბიბლიით. დ. გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“ დავით ფსალმუნთმეტყველია და მიუხედავად ამისა, ვფიქრობთ,

„დავითიანში“ პირველად ჩანს ნიშნები ევროპული ტიპის „ცნობიერების ტრაგიზმისა“ თუ „განწირული ცნობიერებისა“. ამისი წინამძღვრები ტრადიციულ სინანულის მოტივშიც შეიძლება დავინახოთ და ბაროკანულ ცნობიერებაშიაც“ (სირაძე, 2000:99).

იგავურ-ალეგორიული თხრობის პრინციპის გააზრების თვალსაზრისით, საინტერესოა აგრეთვე პოეტის დამოკიდებულება ფოლკლორული თემატიკისადმი. „გურამიშვილის პოეზიაში ძლიერ ნაკადადაა შეჭრილი ქართული ხალხური ლექსი. შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ გურამიშვილის ლექსის ძირითად სტილურ ნიშანს სწორედ ეს ნაკადი ქმნის“ (ცაიშვილი, 1974:214). მკვლევარი ს. ცაიშვილი შენიშნავს, რომ ხალხურმა პოეზიამ განაპირობა „დავითიანის „ფორმის უბრალოება“ (ცაიშვილი, 1974:222), შინაარსობრივად კი ქართული ჰიმნოგრაფიის სააზროვნო მოდელის სიღრმეებს აღწევს. ფოლკლორული მოტივების სიჭარბე გარკვეულ მწერლურ მიზანსაც ემსახურება. აკად. კ. კეკელიძის შენიშვნით (კეკელიძე, 1957:168), ეს განპირობებული იყო ცოდვით დამძიმებულ ერში ქრისტიანული მორალის ქადაგების სურვილით. წარმართულის ნანგრევებზე აარსებდნენ ქრისტიანულს, რომ ძველი ახლით ჩაენაცვლებინათ და წარმართული ადამიანთა ცნობიერებიდან აღმოეფხვრათ. ამავე პრინციპით იქმნებოდა ქრისტიანული საგალობლები და ლოცვები. მაგალითად, წმ. ეფრემ ასური (V ს.) წარმართულ კილოზე თხზავდა თავის ჰიმნებს. მკვლევრის თქმით, მსგავს მეთოდს იყენებს დავით გურამიშვილიც. პოეტის აზრით, „არანანისას“ „ალილია“ სჯობს; „ქალთამზეს“ — „მზეთამზე“ და ა. შ. ავტორი ცალკეულ ლექსთა სათაურებში მიუთითებს ზეპირსიტყვიერების ნიმუშს, რომლის „ხმაზეც“ მისი პოეზია „იმღერება“ („ხარებობის დღის შესხმა: „ახა წმინდა კოპალეს“ სანაცვლოდ სამღერალი“; „სიტყვისა-სიტყვად შეწყობილი და სწავლა საყვარლისა, ღვთისა და კაცისა ძისა, ყრმათათვის სიმღერად — „ეეო, მეო, ქალო ქალთა-მზეო“ —ს სანაცვლოდ სათქმელი“; „მეორე დავითის შესხმა“ — „რუსულის სიმღერის ხმა: ნე დამ პაკოიუ, პოიდუ სტაბოიუ“; „არია“ — „რომელ არს გოდება, [რუსულად: ახ კაკ სკუმხო]“; „სიმღერა დავითისა: ზუბოკვა“ — „რომელ არს რუსულად ამისი ხმა: კაბაკ დუშა პრავდივია“; „დინარი“ — „პატარა ქალო თინაო“ —ს სანაცვლოდ სამღერალი“; „წიგნი ესე მხიარული ზაფხული“ — „რუსულად ამის ხმის სიმღერას ეწოდების „ვესელა ვესნა“, თქმული მისივე, დავით გურამიშვილის“ და სხვა). ორსახოვნების მაგალითია „ეეო, მეო, ქალთა-მზეო“ ხმაზე შეწყობილი ლირიკული ნიმუში. ლექსში დაპირისპირებულია „ქალთა მზისა“ და „მზეთა-მზის“ მხატვრული სახეები. ქალთა მზე ამქვეყნიურობის გამომხატველია. აღნიშნული ლექსი მისტიკური შინაარსისაა. ხალხურ სატრფიალო მოტივებზე დაყრდნობილი პოეტური ნიმუში დავით გურამიშვილმა საღვთო სიყვარულის ჰიმნად აქცია. პოეტი მზეთა-მზისადმი ტრფიალს იწონებს აგრეთვე ლექსში „თხოვნა გამღელქსავისაგან“: „შენს ქალთა-მზეს ბევრითა სჯობს ჩემი მზეთა-მზეო“ (გურამიშვილი, 1980:120). ავტორმა თავისი „ეეო, მეო“ უფლის სადიდებელ „წმინდა არსად“ დასახა. საუფლო ლოცვის ხმაზე გაწყობილ „იამბიკოში“ წერს: „წმინდა არსი მიგალობე, შენი ეო-მეო“ (გურამიშვილი, 1980:117). დავით გურამიშვილი უძველეს მითოსურ სახეებს და, ზოგადად, ცალკეულ ხალხურ თემატიკასთან დაკავშირებულ

კონცეფციას „ქრისტიანულ სამოსელში“ (ნატროშვილი, 1980:100) ახვევს. მაგალითად, მისი მზისადმი მიძღვნილი „ჰიმნები, ერთის მხრივ, ესქატოლოგიურია, ხოლო მეორეს მხრივ — უაღრესად ადამიანური“ (ნატროშვილი, 1980:109). „დავითიანის“ ალევორიული გაგების აუცილებლობას ეს ფაქტორიც განაპირობებს.

გარდა ქრისტიანული ტრადიციის მიმდევრობისა, ხალხური სიტყვიერების მოტივების გამოყენებით პოეტი ერთგვარ საზეიმო განწყობასაც ქმნის, რაც ზოგიერთი რელიგიური დღესასწაულის აღნიშვნისას აუცილებელ გარემოებად მიიჩნევა. ამგვარი „კარნავალურობის თემა“ (ღალანიძე, 2002:91) შეინიშნება პოემა „მხიარულ ზაფხულშიც“. მღვდლის კურთხევისას უცებ გმირი იცინის, რაც დიდ უხერხულობას იწვევს. სიცილი, ღვთისმსახურებისას გამოვლენილი „სალოსური ქცევა ან უფრო ზუსტად, ანტიქცევა“ (ღალანიძე, 2002:91), ღმერთის ჩვენთან მყოფობითაა (რაზეც დაფუძნებულია მოწოდება: „გინაროდენ“) გამოწვეული. პოეტი ღვთის მიერ შეწყალებული ადამიანის მდგომარეობას სწორედ სიცილს, მხიარულებას უკავშირებს და „დავითიანის“ შესავალში მკითხველს ამგვარად ლოცავს: „გარდაგიქციოსთ სიცილად, რასაც რომ ღმერთს შესტირითა“ (გურამიშვილი, 1980:59). ხალხური სიტყვიერების მოტივებზე დაფუძნებული ელეგიები სწორედ ორპლანიანია: პიროვნული ხასიათის და რეგილიგიური (უჯმაჯურიძე, 2005:98). დავით გურამიშვილის მიერ ფოლკლორული თემატიკის რელიგიურთან დაკავშირებაც, შესაძლოა, არაერთი მოსაზრებით აიხსნას. ამგვარი მოტივები ლირიკულ ნიმუშებს გარკვეულ თეატრალურობასაც სძენს, რაც ბაროკოს ხელოვნებისთვის დამახასიათებელი ტენდენცია იყო. ამდენად, შესაძლებელია, დავით გურამიშვილის ზეპირსიტყვიერებისადმი ინტერესი ეპოქის სულისკვეთების გამოძახილადაც ჩაითვალოს.

დავით გურამიშვილი, როგორც „ბიბლიის უდიდესი ინტერპრეტატორი“ (კალანდარიშვილი, 1981:19), წმინდა წერილის გავლენითვე, სათქმელის იგავურ-ალევორიული გზით გადმოცემის მიზნით, „თითქოს ასრულებს ბიბლიის ფსიქოლოგიურ სიტუაციებს, მათ ყაიდაზე ქმნის ახალ პასაჟებს, რელიგიის ღრმა აზრს გრძნობად-რეალურ სტიქიაში ხსნის. ხორციელი ტანჯვის აქცენტი უფრო რელიეფურს ხდის რელიგიის ეთიკურ პლანს“ (კალანდარიშვილი, 1981:19). ამიტომაცაა მისი წიგნი „წმინდად სახმარი“, რომელიც კაცმა გულისხმიერობითა და რუდუნებით უნდა იკითხოს. ავტორი იმედოვნებს: „ყრმათ შევავედრე ეს წიგნი, არ შექმნან დასახვევლად“ (გურამიშვილი, 1980:58).

პოეტი საგანგებოდ ახსენებს შოთა რუსთველს, რომელმაც, მისი აზრით, იგავურად გამოხატა თავისი სიბრძნე: „ოდესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და“ (გურამიშვილი, 1980:58)... დავით გურამიშვილის თქმით, „ვეფხისტყაოსანი“ „ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოირხეოდა“ (გურამიშვილი, 1980:58). ამავე მიზნით, თავის „დავითიანსაც“ ალევორიული სახეებით ტვირთავს და მკითხველს მისი სარგებლიანობის შესახებ ამცნობს. „გურამიშვილი აზროვნების იმ მოდელს ავითარებს, რაც მისი აზრით, რუსთველმა შექმნა“ (ხინთიბიძე, 1993:55). „ვეფხისტყაოსანში“ შეინიშნება

შუასაუკუნეებიდან რენესანსამდე გარდამავალი ეპოქისთვის დამახასიათებელი აზროვნება. „დავითიანის“ მსოფლმხედველობრივი პრობლემები კი XVII-XVIII საუკუნეების ქართული ქრისტიანული აზროვნების კვალდაკვალ ვლინდება“ (ხინთიბიძე, 1993:57).

რუსთველის აზრით, შაირობა, როგორც „სიბრძნის დარგი“, ერთი მხრივ, „საღვთო-საღვთოდ გასაგონია“ (12), ამავედროულად — „მსმენელთათვის დიდი მარგი“ (12). დავით გურამიშვილი „მიუთითებს შოთა რუსთველის პოემის სიმბოლურ-ალეგორიულ და იგავურ არსს, რაც გამოხატულია გურამიშვილისეული ფრაზით: „ფესვ ღრმა-ჰყო“. ამგვარი ეპიზოდები, რომლებიც სიმბოლურად, იგავურად, ენიგმურად, ალეგორიულად არის გასააზრებელი, მრავლადაა „ვეფხისტყაოსანში“ (სულავა, 2017). რუსთველური კონცეფციის ალეგორიული ინტერპრეტაციის საფუძვლები, როგორც აღინიშნა, ვახტანგ მეექვსის „ვეფხისტყაოსნის“ განმარტებებშია წარმოდგენილი. ეს გარემოება თავად დავით გურამიშვილისთვისაც კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი. ამიტომ პოეტიც საგნებსა და მოვლენებს ორმაგი მნიშვნელობით ტვირთავს, რაც „საღვთო სიბრძნისათვის ხსნის ჩვენი სულის კარს, მშვენიერისა და კეთილისაკენ მიგვასწრაფებს“ (ფარულავა B, 2005:103). აქვე აღსანიშნავია, რომ დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში ალეგორიამ უფრო ფართო ასახვა ჰპოვა, შეიძლება ითქვას, პოეტმა ალეგორიული სახეების მთელი გალერეა შექმნა და ამით, ფაქტობრივად, დაავიწყებინა წინამორბედი და თანამედროვე მწერლების ნაღვაწი: „გურამიშვილმა უფრო გააფართოვა წინამორბედთა მიერ შემუშავებული სიმბოლო-ალეგორიზმის მხატვრულ კონცეფციათა რკალი და შექმნა რთული და ღრმა პოეტური სამყარო, რომლის მხატვრულ საფანელს წარმოადგენს სიმბოლური და ალეგორიული პლასტების მრავალფეროვანი გამმა“ (ამირხანაშვილი 1991:47).

ზოგადად, იგავური აზროვნებით დავით გურამიშვილი ერთგვარად თავის მხატვრულ სამყაროს, თავის სააზროვნო მოდელს ამკვიდრებს. სათქმელის ალეგორიულად გადმოცემით ავტორის „არა მარტო შემოქმედების ხასიათის, არამედ მისი, როგორც პოეტის აზროვნების სტილსაც განსაზღვრავს“ (ამირხანაშვილი, 2005:159). ხშირ შემთხვევაში „დავითიანში“ იგავი გარკვეული სიუჟეტის ერთგვარ ექსპოზიციადაც მოიაზრება. მაგალითად, ე. წ. „ქართლის ჭირში“ თანამემამულეთა მდგომარეობის ასახვამდე პოეტი მკითხველს ამა თუ იმ იგავს მოუთხრობს და შემდეგ ქვეყანაში შექმნილ ვითარებაზე საუბრობს. ძმათა შორის გამძვინვარებული ომის ჩვენებამდე მოჩხუბარი მამლების იგავს გადმოსცემს. გადაგვარებული ერის მანკიერებებს უკულმართად ხვნა-ფარცხვის მაგალითით ამხელს და დასძენს: „უკულმართად ხვნა და ფარცხვამ ეს ნაყოფი გამოიღო: მოგვითხარა ქართლ-კახეთი, ძირ-ფესვიან ამოიღო!“ (გურამიშვილი, 1980:88). თითქოს იგავით მკითხველს მთავარი სათქმელისთვის ამზადებს. მაგალითად, ლექსში „კახის ბატონის მოციქულების დაჭერა ქართველის ბატონისაგან“ ქართველთა გაუტანლობის, შუღლის საჩვენებლად პოეტი ჯერ ხიდჩატეხილი და ხავსმოჭიდებული კაცის იგავს ყვება:

„ვით მდინარე ღვარ–შერთული ზვირთს ისვრიდეს, სჩქერდეს დიდად,
მას ქვეითმან ვერ შებედოს, გადოს რამე მამე ხიდად;
გატყდეს ხიდი, ზედ მავალნი გახდეს ხავსთა მოსაჭიდად,
ეგრეთ ბერებს მოუვიდათ, რაც მოვითხარ, მაგალითად“

(გურამიშვილი, 1980:104).

ზოგჯერ დავით გურამიშვილი თავის ლექსებს უშუალოდ „იგავებად“ მოიხსენიებს და იქვე ხსნის მათ სიმბოლურ მნიშვნელობებს. მაგალითად, „დავითიანში“ მოცემულია „უკვდავების წყაროს იგავი“, რომელშიც საუბარია ქრისტეს განკაცებასა და ღვაწლზე. „უკვდავების წყაროს იგავის ახსნაში“ კი პოეტი მსჯელობს მაცხოვრის მიერ ადამიანის ხსნის, უფლისადმი მადლიერების და კაცისა და ღმერთის ურთიერთობის შესახებ. ეს „იგავები“ წინ უძღვის „დავითიანის“ ძირითად ტექსტებს. შეიძლება ითქვას, რომ „უკვდავების წყაროს იგავი“ და მისი „ახსნა“, ე. ი. ქრისტე და მისი ქება–დიდება, არის დავით გურამიშვილის პოეტური გარჯის უმთავრესი მიზეზიც და მიზანიც. სინანულით აღსავსე ლირიკული გმირი „დავითიანში“ არაერთხელ გამოხატავს „ცხოვრების წყაროსთან“ მიახლოების სურვილს.

დავით გურამიშვილი უფლის სადიდებლად იგავური პრინციპით ხსნის ისეთი ღრმა შინაარსის სათქმელს, როგორცაა, მაგალითად, წმინდა სამების სახელდება და, ამის შესაბამისად, თავის „დავითიანს“ „წმინდად სახმარ“ წიგნად მოიხსენიებს:

„სახით იგავად სათქმელად მამა მზეთა–მზედ ითქოსა,
ძე ღვთისა მხოლოდ–შობილი მზე სიმართლისა იქოსა;
მისთვის საწუთროს მნათობმან მემ თინათინი ირქოსა.
ეს წიგნი წმინდად სახმარი არავინ გამიჩირქოსა“

(გურამიშვილი, 1980:122).

იგავი წმინდა სამებაზე მზეს უკავშირდება. მნათობთან შედარებით პოეტი ცდილობს, ყოვლადწმიდა სამების სახელი გამოთქვას. ამგვარი სააზროვნო მოდელი დამახასიათებელია ქრისტიანული ლიტერატურისთვის. სათქმელის იგავურად გადმოცემაც დავით გურამიშვილის მიერ ქრისტეს ღვთაებრივ–ადამიანური ბუნების პოეტურად წარმოჩენის მცდელობაა. იგი გოდებს ჯვარცმული მაცხოვრის გამო და ასე მიმართავს მას: „ორსავ გზას წრფელს წინ უდებდი: ხორციელს და სულიერსო“ (გურამიშვილი, 1980:80). ორი გზა იესოს ღვთაებრივ–ადამიანური საწყისების შესამეცნებელი საშუალებაა. ქრისტე–ღმერთი არის ძე ღვთისა და ძე კაცისა, „მამისაგან შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“ და ქალწულისაგან შობილი ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეში. დავით გურამიშვილი სათქმელის ორმაგობას, ალევორიულად გამოხატავს სწორედ ქრისტეს ღვთაებრივ–ადამიანურ ბუნებას უკავშირებს:

„ამად ამ წიგნსა სახელად უწოდე „დავითიანი“,
...ზედ გულზედ ვიბი იგი ხე კაციანი და ღვთიანი“

(გურამიშვილი, 1980:302).

ღვთის სადიდებლად „წმინდად სახმარი“ „დავითიანი“ პოეტის სულში აღმოცენებული „ხეა“ და გულზე კეთილ ნაყოფად მობმული, ქრისტეს ღვთაებრივ-ადამიანური ბუნების დარად, კაცთა დასამოძღვრად და უფლის სადიდებლად „ყვავის და ხარობს“. მთელი კრებული ორმაგი შინაარსითაა განმსჭვალული. რეალური ამბები განზოგადებულია, „წარმავალში დანახულია მარადიული“ (ცაიშვილი, 1986:45), ესეც იგავურ-ალეგორიული თხრობის შედეგია. როგორც პროფ. რ. სირაძე შენიშნავს, „დავითიანში“ ორსახოვანია არა მხოლოდ აღმქმელი „მე“, არამედ ასახული სინამდვილაც“ (სირაძე, 1980:143). რეალობა მნიშვნელობს იმდენად, რამდენადაც მას აქვს სიმბოლური ვაგება. „იქ, სადაც ფაქტის რეალური და სიმბოლური შინაარსი გადაიკვეთება, სადაც ორი ცხოვრებისეული ფაქტი ან ორი ცხოვრება გადაკვეთს ერთმანეთს, იბადება მეტაფორა, როგორც „დავითიანის“ საფუძველი და არსი“ (ღალანძიძე, 2002:69).⁹

„დავითიანში“ ხშირად ძნელია, ზღვარი გაავლო ნამდვილსა და პოეტურ წარმოსახვას შორის. მეტიც, მკითხველისთვის მეტწილად სწორედ მხატვრული სინამდვილეა მთავარი. პოეტი იხსენებს თავის წარსულს. მისთვის რეალობა მნიშვნელობს იმდენად, რამდენადაც მას აქვს სიმბოლური დატვირთვა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ზოგიერთი ეპიზოდის სათაურში აღწერილია რეალური ფაქტი, ხოლო უშუალოდ ლექსში მოცემულია ამბის აღქმა და შეფასება. თხრობითი ხასიათის სათაურების ქვეშ სულის აღსარებების წარმოდგენის ტრადიცია სათავეს ფსალმუნებიდან იღებს, რადგან ბიბლიაში გადმოცემულ „დროჟამეულ ამბებს“ ძირითადად „იგავური მნიშვნელობა აქვს“ (სირაძე, 1992:181).

რეალობის მხატვრულ სივრცეში ტრანსფორმაციის (და პირიქით) საილუსტრაციოდ მკვლევარი ჟ. ჟენეტი საინტერესო მაგალითს განიხილავს: სერვანტესის მკითხველმა დონ კიხოტის არსებობა უნდა დაიჯეროს. ამ შემთხვევაში კი ავტორიც და მკითხველიც თავად იქცევიან აჩრდილებად, გამონაგონში მკვიდრობენ (ჟენეტი, 2010). ამ თვალსაზრისით, დავით გურამიშვილიც ასახავს ნამდვილსა და გამონაგონს, რეალურსა და სიმბოლურს. „დავითიანში“ ერთდროულად იკითხება ზოგადად ქრისტიანი კაცის ბიოგრაფიაც და კონკრეტული დავით გურამიშვილის ავტობიოგრაფიაც (ჭიქია, 2005:210). დავით გურამიშვილთან რეალური გმირი ლიტერატურულ სუბიექტად გარდაიქმნება. ჩვეულებრივი ამბავი სულის შემძვრელ საღვთო გამოცხადებად წარმოჩნდება. ეს ორმაგობა, ერთი მხრივ, მოვლენების მიმართ ავტორის პროვიდენციალური დამოკიდებულებით აიხსნება, მეორე მხრივ, სათქმელისადმი დისტანციურობით არის განპირობებული. მაგალითად, შეპყრობა ან ტყვეობიდან თავის დახსნა პოეტს უფლის სასჯელად ან წყალობად ესახება, რადგან წარსულის მისტიკურად გააზრება მხოლოდ მისი მოგონებით შეიძლება. ჭაობში ცხენით ჩაფლობას გაიაზრებს, როგორც ცოდვის ღიაში ჩავარდნას. ამას მხოლოდ მოგონებით და არა გადმოცემული ამბის სიცხადით აცნობიერებს, ამასთანავე, განგების,

⁹ დავით გურამიშვილის კვალდაკვალ, პოემის ორმაგ — საღვთო და საერო — დანიშნულებაზე საუბრობენ XIX საუკუნის მოღვაწეებიც. ილია ჭავჭავაძე პოეტს ცის მიერ გამოგზავნილად და ერის წიაღში აღზრდილად მოიხსენიებს („პოეტი“). აკაკის ლირიკული გმირი თავს მიწისა და ცის შუამავლად აცხადებს („პოეტი“).

ღვთის ნების გამოვლინებადაც მიიჩნევს. ლეკებთან ტყვეობისას ორმოში ჩაგდებული პოეტი „წარუვალი ნათლის“ ქება-დიდების სურვილითაა განმსჭვალული. ალეგორიულად, ლირიკული გმირისთვის ორმოში ყოფნა ცოდვის ტყვეობაში მოქცევას, სამშობლოდან გადახვეწა კი სასუფევლის დაკარგვას ნიშნავს. „მთელი შემდეგი მოგზაურობა სულიერი გამოცდაა, რომლის შემდეგ სანატრელია სამშობლო — „სამოთხეში“ კვლავმიბრუნება“ (სირაძე A, 1987:79).

მსგავსი კონცეფცია უფრო ადრე შოთა რუსთველის შემოქმედებაში შეინიშნება. აღსანიშნავია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ავთანდილის მიერ ასმათისთვის ნამბობი „ჭაში ჩავარდნილი კაცის იგავი“, ერთი მხრივ, ტარიელის გამოქვაბულში ყოფნის, მეორე მხრივ, ავთანდილის მომავალი ფათერაკიანი თავგადასავლების წინაუწყებაა. „ორივე პერსონაჟი ჭაში ჩავარდნილი კაცისა და ზემოდან მისი ამომყვანის ჰიპოდოგმა-პარადოგმით წარმოგვიდგება, ამასთან, ეს ჰიპოდოგმა-პარადოგმა ორმხრივია, რადგან ჯერ ტარიელმა უნდა გაუწიოს დახმარება ავთანდილს, უამბოს ძნელად მოსათხრობი თავისი ამბავი, და შემდეგ ავთანდილმა — ტარიელს“ (სულავა, 2017). „დავითიანის“ ავტორისთვის სათქმელის ორმაგობის კვალობაზე კეთილისა და ბოროტის ერთანეთისაგან გარჩევა უფრო ადვილია: „გამოვარჩიე მე იფქლი, შენ შეხვეტე ბზო“. კეთილის შეთვისებითა და ბოროტისაგან განრიდებით საცნაურდება ჭეშმარიტებასთან მისასვლელი გზები და პოეტსაც უადვილდება, დამოძღვროს მკითხველი: „ორი გივის სატრფიალო, ორივ გასინჯეო“ (გურამიშვილი, 1980:166).

„დავითიანში“ ჩვეულებრივი, ქალვაჟური სიყვარულის გამოხატვაც ხშირად იგავურ-ალეგორიულია. ქალისადმი ტრფიალების საღვთო მიჯნურობის ალეგორიად მიჩნევის ტრადიცია ბიბლიური „ქებათა ქებიდან“ მომდინარეობს და დავით გურამიშვილის პოეტურ გარემოცვაში ფართოდაა გავრცელებული. რუსთველის აზრით, ადამიანები თავიანთი წმინდა სიყვარულით „პირველ მიჯნურობას“ (საღვთო მიჯნურობას) „ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“ (21). ეს გრძნობა სამყაროს მარადიულობის საფუძველია დანტე ალიგიერის „ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით. სატრფოს სახე საინტერესოდ ტრანსფორმირდება აგრეთვე ჯონ დონის მეტაფიზიკურ პოეზიაში. ამავე ხერხს მიმართავს ვახტანგ მეექვსე. შინაარსის ასეთი გაღრმავების ბრწყინვალე მაგალითია დავით გურამიშვილის „დავითიანში“. ლექს „ზუბოვკაში“ გზად შემხვედრი ლამაზი ქალი ღვთაების განსახიერებაა. აღნიშნული გარემოება განაპირობებს ნაწარმოების „რელიგიურ ალეგორიას“ (კეკელიძე, 1986:143). ეს იგივეა, რაც „საღვთო მიჯნურობა“. „მწერალი მუხლს იყრის მომხიბლავი ქალის წარმტაცი სილამაზის წინაშე, აგვიწერს მის მშვენიერებას და თავის უსაზღვრო ტრფიალებას მისდამი. ნამდვილად ასეთ შემთხვევაში რეალურ ქალთან, კონკრეტულ პიროვნებასთან კი არა გვაქვს თურმე საქმე, არამედ ღვთაებასთან, ქრისტესთან და მის „წმინდანებთან“ (კეკელიძე, 1986:143). „შემუსვრილი ძვალი“, „ნათლის სვეტი“, მის მიერ ლირიკული გმირის დასჯა, დაცემულის წამოსაყენებლად გაწვდილი ხელი, „სიტყვა სახარელი“, მისი მეორედ მოსვლის მოლოდინი... — ყველა ეს

გარემოება მეტყველებს იმაზე, რომ ლამაზი ქალი მაცხოვრის ალევორიული სახეა.¹⁰

საღვთო სიყვარულის ბრწყინვალე ჰიმნად წარმოჩნდება პოემა „მხიარული ზაფხული“. მასში წარმოდგენილი ქორწინების იდეა ზეციური ღვთაების, ღვთაებრივი ქორწინების ალევორიად მოიხსენიება.¹¹ საყვარელ სატრფოსთან განშორებით დადარდინებული მწყემსი ღამის სიბნელით გარემოცვასა და ღვთიური ნათლის მოკლებას განიცდის. ზოგადად, „დავითიანში“ უფალი არაერთხელ იხსენიება „საყვარლად“. საინტერესოდ იკვეთება აგრეთვე ძღვენის ალევორიული მნიშვნელობაც. ქალს „ოთხი წლის ჭედილი, რქებ ოქროთ ჭედილი, მთავრად კაცმან“ (გურამიშვილი, 1980:152). ჭედილი, ტარიგი უფლის სიმბოლოა. მწყემსიც ქრისტეს ერთ-ერთი ცნობილი სახელთაგანია: „მე ვარ მწყემსი კეთილი. მწყემსმან კეთილმან სული თვის დასდევს ცხოვართა თვსთათვს“ (იოანე, 10.11). ამ თვალსაზრისით, ჩამოთვლილ ამ პროფესიათაგან პოეტი მწყემსობასაც ანიჭებს უპირატესობას. მწყემსი ქრისტეს ემსგავსება. ამიტომაც, ავტორი თავის მსჯელობას ლოცვით ასრულებს:

„მწყემსობა უნდა სიფრთხილით, აქვნდეს მცირედი ძილია:
მუდამ მხნედ სამწყსოს უვლიდეს, დღე ყინელი თუ თბილია;
„მწყემსმან კეთილმან ცხვართათვის დადვისო სული ტკბილია“.
ვინც ბრძანა, მე მან მარიდოს უხილავთ მხეცთა კბილია“

(გურამიშვილი, 1980:67).

მლოცველი პოეტი უფალს ხშირად მწყემსად იხსენიებს: „შენ იესო, მწყემსო ჩვენო, ჩვენთვის სისხლის დამანთხეო!“ (გურამიშვილი, 1980:110). ეს სიტყვები სახარების ცნობილ იგავს ეხმიანება. სიმბოლურად, დაკარგული ცხვარი ცოდვილი ადამიანია, რომლის

მოქცევით მთელი სამყარო ხარობს: „და პოოს რად, დასუას იგი მწართა თვსთა ზედა სიხარულით; და მო-რად-ვიდეს იგი სახედ თვსა, მოუწოდოს მეგობართა და მოძმეთა და ჰრქუას მათ: ჩემ თანა გიხაროდენ, რამეთუ ვპოვე ცხოვარი ჩემი წარწყმედული. გეტყვი თქვენ: ესრეთ იყოს სიხარული ცათა შინა ერთისათვის ცოდვილისა, რომელმან შეინანოს, ვიდრეა არა ოთხმოც და ათცხრამეტთა მათ მართალთა, რომელთა არა უჯმს სინანული“ (ლუკა, 15, 5-7). დაკარგული ცხვარი, სიმბოლურად, ცოდვილი ადამიანია, რომლის მოსაქცევად, კვლავ ფარაში დასაბრუნებლად „მწყემსი კეთილი“ თავად იღვწის. ქრისტე კაცობრიობის გადასარჩენად მსხვერპლად შეწირული ტარიგაც არის და მწყემსიც, რომელიც ბრუნავს თავის სამწყსოზე, ამიტომაც ერთ ლექსში დავით გურამიშვილი ასე მიმართავს ღვთისმშობელს: „ტარიგის და მწყემსის დედავ, მე ნუ დამიტევებ მარტო“ (გურამიშვილი, 1980:126). აღნიშნული პასაჟი ღვთისმშობლის დაუკდომელის ერთ ეპიზოდს ეყრდნობა: „გიხაროდენ ტარიგისა და მწყემსის დედავ“. წმ. მარიამისადმი მიმართვა საგალობლის ტექსტის ანალოგიურია და დავით გურამიშვილის მიერ „პოეტური ფორმულით გამეორებულია“ (მოსია, 2005:284).

¹⁰ იხ. მეორე ნაწილის II თავი (ქვეთავი — „საღვთო მიჯნურობის მოტივები“).

¹¹ იხ. მეორე ნაწილის IV თავი (ქვეთავი — „ღვთაებრივი ქორწინების იდეალი“).

ქრისტიანულ კულტურაში განსწავლული მკითხველი ადვილად ჩასწვდება დავით გურამიშვილის ალევორიული სახე-სიმბოლოების არსს. პოეტი წერს ადამზე, რომელსაც სულიერი ხედვა გააჩნდა, ესმოდა უფლის სიტყვა, სამოთხის ბაღში ყოველდღე მასპინძლობდა თავად შემოქმედს და პირისპირ უჭვრეტდა მას. მაგრამ ცოდვის ჩადენით ადამს დაეხშო სულიერი თვალი და იმ დღიდან კაცთა მოდგმა ცხოვრებას სიბნელეში განაგრძობდა. შემდეგ კი „ახალმან დღემან განწმინდა“ (გურამიშვილი, 1980:189) და ერთმანეთისგან გამოარჩია იფქლი და ბზე. ქრისტემ განკაცებით, ჯვარცმითა და აღდგომით კაცობრიობა ცოდვის ტყვეობისგან გამოიხსნა. ადამიანს დაუბრუნდა სულიერი ხედვის საღვთო ნიჭი: „ყურითაც კარგსა გვასმენდა, თვალითაც კარგს გვაჩვენებდა“ (გურამიშვილი, 1980:189), — წერს პოეტი. ყოველი კაცი ადამის კვალზე დგას, სულიერად დაბრმავებულია. მხოლოდ ქრისტესმიერი რწმენით შეიძლება დაკარგული საუფლო გზის კვლავ მიგნება და მასზე სვლა. დავით გურამიშვილის ლოცვა, აეხილოს სულიერი თვალი, შეუდგეს მაცხოვრებელ გზას, ზოგადადამიანური საწუხარისაგან თავის დახსნის მცდელობაა:

„თავს დამცემია აწ ბადე,
შენ გეაჯები: ამხადე,
ბრმას აღმიხილე თვალები,
მაცნობე გზა და კვალები!“

(გურამიშვილი, 1980:177).

ადამის შვილი, პირველმამის მსგავსად, ცოდვის ტყვეობაშია და ვერ ხედავს ღვთის სახეს. ავტორის ლოცვის მიზანიც სწორედ სულიერი თვალის ახელა და ღვთის ჭვრეტის პატივის მინიჭებაა:

„თვალითა დამფარე ბადე,
საჭვრეტლად შემექენ ძნელად.
...მიხილე მე ბრმასა თვალი“

(გურამიშვილი, 1980:115).

სულიერი სიბრმავის დაძლევის მოსურნე პოეტი ღვთის წინაშე თავის სათხოვარს ბიბლიური ალუზიებითაც გამოხატავს: „ცვარით გამკურნე, ვერ ჩავხე ბითებდას საბანელადა“ (გურამიშვილი, 1980:111). სახარების თანახმად (იოანე, 5,1-15), ბითებდა აუზია, რომელშიც, ანგელოზის კურთხევით, ბრმები იკურნებოდნენ. დავით გურამიშვილის „სიბრმავე“ სწორედ სულიერი თვალსაზრისით ღვთაებრივი სიბრძნის ვერმჭვრეტელი კაცის მდგომარეობაა, ამიტომაც „დავითიანს“ იგავურად წერს, რომ მაცხოვრის მაღლით თვალახელილმა მკითხველმაც მასში „წმინდად სახმარი“ წიგნის ამოცნობა შეძლოს. სწორედ ესაა ლირიკული სუბიექტის მიზანი, ობიექტი (მკითხველი) თანამოაზრედ გაიხადოს და შემოქმედებით აქტიში ჩართოს, სუბიექტად აქციოს (ჟ. ჟენეტი). „დავითიანის“ ავტორს მიაჩნია, რომ „წმინდად სახმარი“ წიგნის გასაგებად სულიერი თვალის ახელაა საჭირო. პოეტი „საბურველს ხდის“ თავის იდუმალ სათქმელს და მკითხველს მოუწოდებს:

„აჰხადეო ბადეო, თვალთა მიეც, ანდეო,
სცან ამ ლექსთა იგავი, თარგმნე, თუ გიყვარდეო!
ქრთილის პურის ქერქშია შიგ თათუხი ჩავდეო;
ქერქი გაფრცვენ, განაგდე, შიგნით გულს-კი სჭამდეო“
(გურამიშვილი, 1980:116).

ხორბალი კურთხეული ნაყოფია. მისგან გამომცხვარი პური ქრისტეს სიმბოლოა. იგი არის „პური ჩვენი არსობისა“, მარადიული სიცოცხლის მომნიჭებელი. პური „ხორცია“ ქრისტესი, რომელსაც ადამიანი წმიდა ზიარებით იხმევს და ღმერთთან საუკუნო ერთობას იმკვიდრებს: „და მოიღო პური, ჰმადლობდა და განტეხა და მისცა მათ და თქუა: ესე არს ხორცი ჩემი თქუნთვის მიცემული“ (ლუკა, 22,19). პოეტის მთავარი სათქმელიც ხომ ღვთის სიტყვის იგავურად გამოთქმაა. თავის შემოქმედებას „პურს“ — ქრისტეს სახელს უწოდებს, რადგან, როგორც ითქვა, თავად ქრისტეა მისი პოეტური გარჯის პირველმიზმი. დავით გურამიშვილი „დავითიანით“ ხიდს დებს უფალსა და მკითხველს შორის, რათა ამ უკანასკნელმა შეძლოს „სიცოცხლის პურის“ გემოსხილვა: „მე ეს ხიდი სავლელად დიად სწორეთ გავდეო“ (გურამიშვილი, 1980:116), — აცხადებს იგი.

ამგვარად, ბიბლიური ცოდნით გაჯერებულ „დავითიანში“, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის კვალობაზე, სათქმელი იგავურ-ალეგორიული მეთოდითაა გადმოცემული. ამ თვალსაზრისით, პოეტი ეფუძნება XV/III საუკუნის საქართველოში გავრცელებულ ლიტერატურულ ტრადიციას. პოეტი სათქმელს რეალური და სიმბოლური გაგებით წარმოაჩენს და მკითხველს მისი წაკითხვის ხერხს სთავაზობს. დავით გურამიშვილის აზრით, „დავითიანის“ გასაგებად მხოლოდ გარეგანის გააზრება არ კმარა, უმთავრესი ქვეტექსტშია საძიებელი. ღვთის სიტყვის გამოთქმის სურვილით გულანთებული დავით გურამიშვილი, თავისი პოეტური წიაღსვლების წყალობით, უნიკალურ სახე-სიმბოლოებს ქმნის და ამით თავის ნაწარმოებს თვითშემეცნების არაჩვეულებრივ წიგნად აქცევს.

მეორე ნაწილი

I ტავი

ა. თვითშეფასება და ზოგადადამიანური საზრისები

„დავითიანის“ ავტორის უმთავრესი მიზანი თვითშემეცნებაა. ამ გარემოებით აიხსნება ის ფაქტი, რომ „დავითიანი“ ოთხი წიგნისაგან შედგება და თითოეული ნაწილში წამოჭრილი პრობლემატიკა „საცნობლად თავისად“ დასმულ საკითხებს ეტაპობრივად ესადაგება.

„ვინ არის?“ — ამ კითხვის პასუხად ავტორი თავის „მეს“ იმეცნებს, როგორც ადამიანი — ადამის შთამომავალი, როგორც ინდივიდი და როგორც ქართველი. შესაბამისად, „დავითიანში“ მთავარი გმირი, ავტორი, საკუთარ ლირიკულ სუბიექტს სამი თვალსაზრისით წარმოაჩენს: ეროვნული პრობლემატიკით, უშუალოდ ადამიანური თვალთახედვითა და პირადი სატკივარით. დავით გურამიშვილმა თავისი გზა გაიარა, როგორც ადამიანმა, როგორც ქართველმა და როგორც პიროვნებამ, — წერს პროფესორი რ. სირაძე (სირაძე, 1982:231). კრებულში ლირიკული სუბიექტები ერთმანეთს სათქმელში ჩაენაცვლებიან. ყველა მათგანში თავად ავტორი მოიხიბრება, იგი „დავითიანის“ უმთავრესი პერსონაჟიც არის. პოეტის ლირიკული გმირი სამყაროს საკუთარი თვალთახედვით აღიქვამს. ზოგადადამიანურ საზრისებზე დაფიქრებისას გამოარჩევს „უფლის მოვალის“ ცნებას; ამავდროულად ცდილობს საკუთარი პიროვნული „მეს“ უშუალოდ დამკვიდრებას და ვალდებულებას გრძნობს სამშობლოს წინაშე.¹²

„დავითიანში“ მკაფიოდ იკვეთება პოეტის ლირიკული „მე“. იგი, უპირველესად, ზოგადადამიანური პრობლემატიკის გაანალიზების თვალსაზრისით წარმოჩნდება. თვითშემეცნების პირველი კითხვის პასუხის ძიებას პოეტი სწორედ თავისი „ადამური“ საწყისის გაცნობიერებით ცდილობს. საღვთისმეტყველო და სამეცნიერო ლიტერატურაში ადამი სხვადასხვა ასპექტითაა წარმოჩენილი: ცოდვამდელი (კადმონი) და ცოდვილი

¹² აღნიშნული საკითხები განხილულია სტატიის „ადამიანი — უფლის მევალე“; ე. ორაგველიძე; სამეცნიერო რეფერირებადი ჟურნალი „ენა და კულტურა“; ლიტერატურათმცოდნეობა; N 25; ქუთაისი; 2021 წელი; 103-114 გვ. https://enadakultura.com/?fbclid=IwAR2jzAx8yz5s6jF5pfYAJhyZI-2W5BZWS8GP39hgIOiZO1_DM-s7CaX2u64

(აფარი), ზოგადად კაცობრიობის სიმბოლო; ძველი და ახალი ადამი, ადამი — ქრისტე. ქართული სიტყვა „ადამიანი“ ნათლად გადმოსცემს პირველმამისგან მომდინარეობის ისტორიას. მისგან კაცობრიობამ ღვთის ხატება და, შესაბამისად, პირველცოდვაც იმეძკვიდრა. ადამიანს შეუძლია, ქრისტიანი გახდეს, შელახული ხატება-მსგავსება სრული სისავსით აღიდგინოს და ამგვარად თავი გამოიხსნას პირველი ცოდვის ტყვეობისგან.

ღმერთმა ადამი თავის ხატად და მსგავსად შექმნა: „და თქვა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩვენისა და მსგავსებისაებრ. და მთავრობდეს თევზთა ზღვსასა და მფრინველთა ცისათა და პირუტყუთა და მჭეტთა ყოვლისა ქუეყანისა ყოველთა ქუეყარმავალთა მავალთა ქუეყანასა ზედა. და შექმნა ღმერთმან კაცი სახედ თვსად და ხატად ღმრთისა შექმნა იგი“ (დაბად. 1,26-27). ადამი შეიქმნა, რათა „მთავრობდეს“ (დაბად. 1,26). იგი იყო გვირგვინი, ბატონ-პატრონი უთვალავი ფერით მორთული სამყაროსი. ამდენად, ღვთის ხატება-მსგავსებიდან გამომდინარე, ადამიანი თავისთავად კეთილია, უფლის შვილია, სიკეთის ქმნილებაა.

„ადამიანის ღვთის ხატობის პრობლემა ქრისტიანული ანთროპოლოგიის მთავარ თემად იქცა“ (ფარულავა, 2002:38). წმ. გრიგოლ ნოსელის განმარტებით, „კაცი არა ბოროტ არს, რამეთუ ვითარმცა ბოროტ იყო მსგავსებად იგი ჭეშმარიტისა მის კეთილისად?“ (ნოსელი, 2006:18). ადამიანის შემოქმედი ბრძენი ხელოვანია. წმ. მამა ნაშრომში „კაცისა შესაქმისათვს“ ხატოვნად შენიშნავს: „და ვითარცა-იგი შექმნიან ხუროთა ჭურჭერი მსგავსად საწმარებისა მათისა და განიჭედის სიბრძნით, ესრეთვე შემოქმედმან ბუნებისა ჩუენისამან, დამბადებელმან ბრძენმან დაჰბადა, ვითარცა ჭურჭერი სამეუფოდ სათნოვებითა სულისადთა და შემკობილებითა გუამისადთა, რადთა ეგებოდის ყოფად ჭურჭრად სამეუფოდ“ (ნოსელი, 1979:74). ამგვარი შეხედულება ეფუძნება წმ. პავლე მოციქულის ნააზრევს, რომლის თანახმად, უფალმა, ვითარცა გონიერმა ხუროთმოძღვარმა, „საძირკველი ჩაუყარა“, „შენება“ კი თითოეული ადამიანის ვალდებულებაა: „...ღმრთისა ნამუშავენი, ღმრთისა აღშენებულნი ხართ. მადლითა მით ღმრთისადთა მოცემულითა ჩემდა, ვითარცა ბრძენმან ხუროთმოძღვარმან, საფუძველი დავდევე, ხოლო სხუად იგი აშენებდინ. ხოლო კაცად-კაცადი ეკრძალენ, ვითარ-ძი აშენებდეს. რამეთუ საფუძველი სხუად ვერვის ჯელ-ეწიფების დადებად გარეშე მისსა, რომელი-იგი დიდებულ არს, რომელ არს იესუ ქრისტე“ (კორინთ. I, 3, 9-11).

წმ. იოანე ოქროპირის სწავლებით, ღმერთმა თავისი ცხოველსმყოფელი სულით თიხისგან შექმნილ ადამიანს ღვთაებრივი მადლი მიანიჭა: „უსწავლელთა მათ და უმეცართა ესე ვითარი სიბრძნე და კადნიერება მოიღეს, ვიდრეღა ყოველი განაკვრენეს, რამეთუ თიხისანი იყვნეს და რკინად გარდააქცივნა იგინი სულმან წმიდამან და ვერა რამან სძლია მათ“ (ოქროპირი, 1905:63). წმ. გრიგოლ ნოსელის განმარტებით კი, „უსულო მტვერმა“ ცხოვრება შეიძინა და ცოდვით გახრწნილი ისევ განწმენდის გზაზე დადგა: „ვინ მომცა მე, რომელი-ესე მტუერ უსულო ვიყავ, ცხოვრებად და გონებად? ვინ გამოსახა თიხად ესე ხატად საღმრთოსა მის სიკეთისა? ვინ მოიყვანა კუალად პირველსავე მას სიკეთესა ჩემ შორის ცოდვისა მიერ განხრწნილი იგი საღმთოდ ხატი?“ (ნოსელი, 1979:14). უფალმა თიხისაგან

შექმნილ ადამს თავისი ცხოველსმყოფელი სული ჩაჰბერა და ღვთის სიტყვით აახმიანა. ამ ჭეშმარიტების გამოხატველია წმ. დავით წინასწარმეტყველის ლოცვა ღვთის წინაშე: „მოხსენ მე თიხისაგან, რადთა არა დავინთქა“ (ფს. 68,14). მეფე-პოეტი მადლიერებით ევედრება გამჩენს: „ალავსე პირი ჩემი ქებითა“ (ფს. 70,8). მეთყველებით, გონიერებით, სიკეთით, სიყვარულით, ნების თავისუფლებით და შემოქმედებითობით კაცი ემსგავსება უზენაესს. ამ გარემოებათა კვალობაზე, ადამიანი სულიწმინდის ტაძრადაც მოიხსენიება. წმ. პავლე მოციქული ქადაგებს: „არა უწყითა, რამეთუ ტაძარი ღმრთისანი ხართ, და სული ღმრთისად დამკვდრებულ არს თქუენ შორის?“ (კორინთ. I, 3,16).

დავით გურამიშვილის ნააზრევიც სწორედ აღნიშნულ ქრისტიანულ სწავლებას ეფუძნება. პოეტი თვითშემეცნების მოსურნე ყმაწვილებს აფრთხილებს, რომ ამ გზაზე სვლა უფლის მიერ ადამიანისთვის მინიჭებული წყალობის საზღაურია. კაცს შესაძლებლობა აქვს, თავის შემოქმედს „ხელფასი“ მიუძღვნას: „ვინცა ქმნა თიხა ჭურჭელად, რას უძღვნის ხელფასადაო?“ (გურამიშვილი, 1980:69). საწუთროსა და კაცის გაბაასების მიხედვით, ადამიანი ეპაექრება წუთისოფელს: „კაცმან თქვა: ღმერთმან დამბადა თავის მსგავსებით მეფედო, მე შენი თავი ყრმად მომცა, მოსამსახურედ, სეფედო“ (გურამიშვილი, 1980:199). გამჩენმა ყველა ქმნილება ადამიანის სამსახურში ჩააყენა, პოეტის თქმით, „ღმერთმან ქვეყნად რაც მოჰფინა, ყველა ჩვენთვის განაჩინა; ...ჭიაც ჩვენთვის ამუშაკა, ჭიჭნაური აპარკინა“ (გურამიშვილი, 1980:82). ამ განუსაზღვრელი წყალობის სანაცვლოდ კი კაცი ვალდებულია, უფლის ნება ადასრულოს: „ჩვენცა გვმართებს ღმერთს დავუთმოთ, სწავლად გვემით რაც გვატკინა“ (გურამიშვილი, 1980:82).

ადამიანი უფლის მადლიერი თავისი გულის სამსხვერპლობზე აღვლენილი ლოცვის მეოხებით ხდება. ღმერთთან შეხვედრა შესაძლებელია „გულითა მართლითა, პირითა ნათლითა“ (გურამიშვილი, 1980:258). პოეტი მკითხველთ მოუწოდებს, რომ ყველგან და ყოველთვის „ღმერთს ვაქებდეთ, ღმერთს ვამკობდეთ, ღმერთს დიდებას შევასხმიდეთ, ღმერთს მივსცემდეთ მადლობასა, პურს ვმჭამდეთ, თუ წყალსა ვსმიდეთ!“ (გურამიშვილი, 1980:82). სხვაგან კი თავის მკითხველს ამგვარად მოძღვრავს: „ის გწამდეს, ვინც რომ დაგბადა, მოგცა ჭკუა და გონია“ (გურამიშვილი, 1980:117). ხატება-მსგავსებით დაჯილდოებული პოეტის ლირიკული გმირიც უფლის ქების სურვილითაა განმსჭვალული, ამიტომ შემოქმედს ამგვარად მოიხსენიებს: „ჩვენო გამაკაცებელო, შემქმნელ-დამბადეო!“ (გურამიშვილი, 1980:117). მადლიერებით სავსე კი თავადაც კრძალვას გამოხატავს: „ჩემსა კაცად მხატველს, მსახველს, რაც მე ძალმიცს, გიქებ სახელს“ (გურამიშვილი, 1980:178). შემოქმედი უდიდეს ღვაწლად მიითვლის ადამიანის სიყვარულს. პოეტის ლირიკული გმირიც ღვთის წინაშე თავის გრძნობას ადასტურებს: „შენ ხარ ჩემი ამგებ-მშენი, სიყვარული მე მაქვს შენი“ (გურამიშვილი, 1980:179).

ადამიანის სხეული ჭურჭელია სულისა, სულიწმინდის ტაძარია. მასში ღვთის მადლი მკვიდრობს, რომელიც ხატოვნად უკვდავების წყაროდ მოიხსენიება. სიმბოლურად, ეს ის წყალია, რომელსაც მაცხოვარი სამართელ ქალს სთავაზობს. მას ადამიანის ცოდვათაგან

განწმენდა და ცხონება შეუძლია: „წყალი, რომელი მე მივსცე მას, იქმნეს მის შორის წყარო წყლის, რომელ ვიდოდეს ცხოვრებად საუკუნოდ“ (იოანე, 4,14). უფალი ადამიანს გულის კარზე უკაკუნებს: „აჰა, ესერა ვდგა კარსა ზედა და ვჭრევ. უკუეთუ ვინ ისმინოს ზმისა ჩემისა და განალოს კარი, და შევიდე მის თანა და ვჭამო მის თანა სერი, და მან — ჩემ თანა“ (გამოცხ. 3,20). ბედნიერია ის „მასპინძელი“, რომელიც ამ ხმას ყურს დაუგდებს და სანატრელ სტუმარს თავის „ტაძარში“ დაამკვიდრებს.

დავით გურამიშვილიც ცდილობს, საღვთო სიბრძნეს მიმსგავსებული თავისი სიტყვა მკითხველს უკვდავების წყაროსავით მიართვას: „უკვდავებისა წყაროთი მოგართმევ სავეს სურასა“ (გურამიშვილი, 1980:72). ამ „წყლის“ მისაღებად პოეტი მას „ჭურჭლის“ განწმენდისკენ მოუწოდებს. საღვთო წყლის შეთავაზებით დავით გურამიშვილი ქრისტეს მაგალითს მიჰყვება, „უკვდავების წყაროს იგავის ახსნაში“ ამხელს დაფარული სიბრძნის საიდუმლოს და წერს: „ეს ის წყარო არს, ძოღანას რომ მოგითხარყე სურითა, მოიღეთ წმინდა ჭურჭელნი, წაიღეთ, ვისაც გსურითა!“ (გურამიშვილი, 1980:80). ცხოვრების წყლის მისაღებად საჭიროა სულიერი მზაობა. ამ თვალსაზრისით, პოეტი თავის სიტყვებს სახარების იგავს უკავშირებს. უფლის ქადაგების თანახმად, „არცა შთაასხიან ღვინო ახალი თხიერთა ძუელთა, რადთა არა განსქდენ თხიერნი, და თხიერნი წარწყმდენ. არამედ შთაასხიან ღვინო ახალი თხიერთა ახალთა, და ორნივე დაიმარხნიან“ (მათე, 9,17). ქრისტე-ღმერთი მოწაფეებს უცხადებს, რომ ძველი და ახალი ჭურჭლისა და ღვინის იგავში იგულისხმება ღვთის ხატებით გამშვენებული ადამიანის ახალი აღთქმის ნათლით განწმენდა. ახალი რჯულის მისაღებად „ძველი კაცის“ გული უნდა განიწმინდოს, სულიერად განახლდეს და შეიმეცნოს ახალი აღთქმის სიბრძნე. დავით გურამიშვილი ასე გადმოსცემს ახალი „ბუნებითი რჯულის“ მიღების პრინციპს:

„სულია ღვინო კეთილი, ხორცი — ჭურჭელი მყარალია;
...უნდა მეღვინემ საღვინე კარგვარად გამორეცხოსა“

(გურამიშვილი, 1980:130).

ჭურჭლის გასუფთავება გულის განწმენდასა და სულის გაწრფელებას ნიშნავს, რაც უკვე ქმნის მზაობას ღვთის სიტყვის მისაღებად, „ჭურჭელში“ „ახალი ღვინის“ ჩასასხმელად. „დავითიანში“ ცხოვრების წყლის ძვირფას ჭურჭლად ღვთისმშობელი იწოდება: „ცხოვრების წყლის იათულო, ოქროვ, არა რვალო, მასვი წყალი და მაპკურე, ცოცხალ-მკვდარი ვალო!“ (გურამიშვილი, 1980:153). აქვე დედა-ღვთისმშობელს უკვდავების წყალთან დამაკავშირებელ „ღარს“ უწოდებს და თავისი ცრემლების შენაკადისთვის „კალაპოტს“ ითხოვს: „ჩემი ცრემლი ზედ იდინე, ცხოვრების წყლის ღარო“ (გურამიშვილი, 1980:154).

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსი „ჩემი ლოცვა“. პოეტი უფალს „ცხოვრების წყაროდ“ მოიხსენიებს და მისი წმინდა წყლის დაწაფების სურვილს გამოხატავს: „ცხოვრების წყაროვ, მასვ წმიდათა წყალთაგან შენთა“ (ბარათაშვილი, 2012:21). ამავე დროს სურს, მისი ცოდვები ამ უკვდავების წყლის მორევში დაინთქას,

განიწმინდოს: „დამინთქე მათში საღმობანი გულისა სენთა“ (ბარათაშვილი, 2012:21). პოეტს აგრეთვე შემოაქვს წუთისოფლის ღელვის მოტივიც. ლირიკული გმირი უფალს ევედრება, რათა საბოლოოდ სამშვიდობოს, სასუფეველს, მიაღწიოს: „არა დაჰქროლონ ნავსა ჩემსა ქართა ვნებისა, არამედ მოეც მას სადგური მყუდროებისა!“ (ბარათაშვილი, 2012:21). დავით გურამიშვილი ცოდვასა და განსაცდელში ჩავარდნილ ადამიანს ზღვაში დასანთქმელად გამზადებულ ხომალდს ადარებს და „კარგ მენავეს“, ღმერთს, ამგვარი განსაცდელის თავიდან არიდებას სთხოვს: „ნუ შემიყვანებ ღრმა ზღვათა, რომ არ დავინთქეო, ...განსაცდელსა მოგვარიდე, კარგო მენავეო“ (გურამიშვილი, 1980:118).

პირველცოდვის შემდეგ ადამი სამოთხიდან განიდევნა. ეს ნიშნავს, რომ ცოდვამ იგი ღმერთს დააშორა, დაიძვინა. წმ. გრიგოლ ნოსელი ადამიანის დაცემის ტრაგედიას შემდეგნაირად განმარტავს: „ვიხილნეთ უკუე კაცებისა ღმრთისა მიმართ შეცოდებანი: პირველი, ტანჯვა და თანანადები მოილო კაცმან თავსა ზედა თუსსა, რამეთუ განაშორა თავი თუსი შემოქმედისაგან და წინააღმდეგომისა მიმართ მივიდა და განდგომილ იქმნა ბუნებითისა მის მეუფისაგან. მეორედ, რამეთუ ბოროტი იგი ცოდვისა მონებად ირჩია თვითმფლობელობისა მის აზნაურებისა წილ და მსახურებისა მის საღმრთოესა უმეტესად პატივ-სცა მძლავრებასა მას უკეთურისასა. და კუალად, რომელ არა ინება დამბადებელისა სიკეთესა ხედვად, არამედ უშუერებისა მის მიმართ ცოდვისა მიაქცია პირი თუსი“ (ნოსელი, 2006:46).

ადამიანი ღვთის ხატებასთან ერთად პირველცოდვის მოზიარეცაა. გარდა ღვთისშვილობისა, კაცობრიობამ ადამისგან ცოდვილი ბუნებაც იმემკვიდრა და მარადიულობის ნაცვლად წარმავლობა შეიძინა: „...რამეთუ კაცისა მიერ იყო სიკუდილი“ (კორინთ. I, 15,2). სინანულით, ლოცვით, ქრისტიანული სათნოებებით ადამიანი უნდა დაბრუნდეს თავის მარადიულ სამშობლოში — სამოთხეში. „და ვითარცა-იგი ადამის გამო ყოველნი მოსწყდებიან, ეგრეთცა ქრისტეს მიერ ყოველნი ცხოველ იქმნენ“ (კორინთ. I, 15,22). წმ. გრიგოლ ნოსელი, განმარტავს რა წმ. პავლე მოციქულის სწავლებას, დასძენს: „ჯერ-არს, რაფთა ზიარ იყოს მის თანა სინანულისაცა ხმა და ყოველთაფე, რომელნი მის თანა მოვკუდებით. რაფთა მოგუეცეს შენდობად და ვცხონდეთ მადლითა უფლისა ჩუენისა მიერ, ვითარცა იტყვს მოციქული. ესე ვთქუათ ზოგადისა მის ყოველთა თანანადებისათუს“ (ნოსელი, 2006:48).

ამქვეყნიური მოვალეობისა და უფლის წინაშე პასუხისმგებლობის განცდა აქვთ „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებსაც. ნესტანზე გამიჯნურების ისტორიის თხრობამდე ტარიელი აღნიშნავს: „მაშინ დავიწყე გარდახდა მე საწუთროსა ვალისა“ (334); დახმარების მოსურნე ფრიდონი კი მეგობრისთვის თავდადებულ ავთანდილს ანუგეშებს: „ნუთუ ქმნას ღმერთმან გარდახდა მაგ შენთა ჭირთა და ვალთა!“ (629). ამ საკითხს საინტერესო გამოკვლევა მიუძღვნა პროფ. ე. ხინთიბიძემ, რომელიც, განიხილავს რა ტაეპს — „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი“ (146) — აღნიშნავს, რომ პერსონაჟის (ავთანდილის) გვიანდელი

შუასაუკუნეების ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით სახელდება („ლხინი“, „ნივთი“, „ვალ“) „არსებობის მიზეზების მეტაფიზიკურ ფილოსოფიას“ (ხინთიბიძე, 1993:108) უკავშირდება. „ავთანდილი ქვეყნის უმაღლესი ნეტარებაა, იგია არსებობის მიზეზი — მატერიალურიც და დანიშნულებითიც“ (ხინთიბიძე, 1993:109). გმირის ფიზიკური, სულიერი და ინტელექტუალური პოტენციალი მისი სრულყოფილებისკენ სწრაფვის აუცილებლობას, ვალდებულებას განაპირობებს. ამის დასტურია ფრიდონის სიტყვებიც (629). ტარიელი კი სიყვარულით გამობრძმედილი უნდა განსრულდეს. ამ მხრივ საინტერესოა მკვლევარ სოლ. ცაიშვილის მოსაზრება, რომლის თანახმად, „ვალ“ ცოდვას ნიშნავს და საუფლო ლოცვაში ნახსენებ ტერმინს („თანანადებნი“) უკავშირდება. „ნივთი“ მატერიალურის აღმნიშვნელი ცნებაა, „ვალი — სულიერის. ამგვარად იკვეთება „ცოდვის ტვირთების“ (ცაიშვილი, 1986:59) მოტივი. მეორე მხრივ, მკვლევარი აღნიშნავს, რომ რუსთველი სიტყვა „ვალს“ კონკრეტულ თემატიკას უსადაგებს და მას იყენებს „ჭირთა თმენის“ მნიშვნელობითაც: „ცოდვის ტვირთება“ და „ჭირთა თმენა“ განუყოფელი მომენტებია ქრისტიანული კათარზისისა“ (ცაიშვილი, 1986:60).

„დავითიანის“ მიხედვით, „ვალს“ მრავალმხრივი მნიშვნელობა აქვს. მასში ამქვეყნიური საბრუნავიც მოიაზრება. პოეტი წერს: „ხორცს აცმევ ვახშსა და ვალსა, სული შიშველი დავალსა“ (გურამიშვილი, 1980:184). ამავე დროს, საღვთო „ვალის“ გადახდა იგივე სულიერი მოშურნეობა და ღვაწლია. ტყვეობიდან გაქცეული, თავისუფლების დაუოკებელი სურვილით გულანთებული ავტორი იმედოვნებს, რომ განსაცდელთა დაძლევით თავის ვალს გადაიხდის: „გარდავიხადე იქიცა, რაც ღვთისა მედვა ყალანი“ (გურამიშვილი, 1980:127). ამასთან, დავით გურამიშვილი გამოარჩევს ამქვეყნიურ მოვალეობასაც. მისი მიზანია, ყმაწვილები დამოძღვროს და საღვთო გზაზე შეაყენოს. შესაბამისად, მკითხველის წინაშე თავისი პასუხისმგებლობაც უმაღლეს ნიშნულამდე აპყავს: „ყმაწვილის ვალი მკიდია“ (გურამიშვილი, 1980:68), — წერს დავით გურამიშვილი.

მიუხედავად ამგვარი მრავალმხრივი ინტერპრეტაციისა, ქრისტიანულ სწავლებაზე დაფუძნებულ „დავითიანში“ ვალის, როგორც ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობის ერთგვარი სიმბოლოს, გააზრება უმთავრესად თვითშემეცნების პრინციპს ეყრდნობა. ავტორი აღნიშნავს, რომ, უპირველესად, ღმერთმა აიღო თავისი ქმნილების გადარჩენის ვალდებულება. ტყვეობისგან თავის დახსნის და „არსობის პურის“ მოსურნე ლირიკული გმირი თავის „იამბიკოში“ (კიდურთმწერლობა „მამაო ჩვენო“) ლოცულობს: „...მომეც, გვედრებ, შენი ვალი გარდაიხადეო!“ (გურამიშვილი, 1980:118). საქრისტიანოში გადასული პოეტი კი იმედითა და მაღლიერებით შენიშნავს: „გარდაიხადა უფალმან, ჩემი ემართა რაც ვალი“ (გურამიშვილი, 1980:131).

თავის მხრივ, დავით გურამიშვილს მიაჩნია, რომ უფლისაგან ორი რამით არის დავალებული: პოეტი, ვითარცა კაცი, ღვთის წინაშე პასუხისმგებელია, რადგან მის ხატად და მსგავსად არის დაბადებული; მუდამ ახსოვს ის, ვინც სხვა სიკეთესთან ერთად ჭკუა-გონება

მისცა, ამიტომაც სურს, შემოქმედი დაუსრულებლად აქოს და მის მიმართ მადლიერებით განიმსჭვალოს: „რით გარდვიხადო მე, ღმერთო, ეგვევითარი ვალობა, რაც შენ მომაგე საგვებით ურიცხვი შენი წყალობა?“ (გურამიშვილი, 1980:130). ადამიანის ღვთის წინაშე მოვალეობის მეორე მიზეზი ცოდვათა გამოსყიდვაა. სულიერი დაცემის შედეგად მასში შეიბღალა ღვთის ხატი და სრულიად შეიცვალა კაცობრივი ბუნება. „მსგავსებისაგან დავაკლდიო“ (ადამაშენებელი, 1989:12), — გოდებს წმ. დავით ადამაშენებელი თავის პოეტურ ქმნილებაში „გალობანი სინანულისანი“. სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ „დავითიანში“ ისეთივე გულწრფელობით, უშუალობით, ღრმა განცდითა და სიბრძნითაა გამოვლენილი განწმენდისა და გამოსყიდვის, ყველას სატკივრის თავსდებისა და ასევე ყველას ხსნისათვის ზრუნვის კეთილშობილური თავგანწირვა, როგორცაა დავით ადამაშენებელთან ვხედავთ. მაგრამ, ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებით, უფრო მკვეთრადაა აქცენტირებული ეროვნული პოზიცია“ (ბარამიძე, 1986:144). ცოდვილი მოკვდავი გახდა. დავით გურამიშვილის თქმით, ღვთის წინაშე შემცოდვე კაცი ეშმაკთანაა გარიგებული, „გირაოდ“ კი ბოროტს თავის სულს სთავაზობს. ლექსში „სიტყვა ესე ღვთისა“ სატანა ამბობს: „სული გირაოდ მომეც და ამას დასწერდეთ“ (გურამიშვილი, 1980:163). ადამიანს შეუძლია, მონანიებით მარადიული სიცოცხლე დაიმკვიდროს. სინანული პირველმამის დაცემის თანაგანცდაში გამოიხატება. დავით გურამიშვილიც წარმოაჩენს ცოდვების გამო მგლოვიარე ადამს და მის გოდებას საკუთარ სათქმელადაც იხდის. იგი, წუთისოფლის სამანებში მოქცეული, წარმავლობით გამოწვეულ სევდას გამოხატავს: „დღესა, თუ ხვალე ჩემი მოვალე მომასწრობს მალე, ვერცად ვემალე“ (გურამიშვილი, 1980:193). „დავითიანის“ მიხედვით, საწუთროსთან მოკამათე გმირი პირველმამის დაცემის გამო დაკისრებულ ვალზე საუბრობს: „მას დღე აქეთ ვალად გვაძეს, ჩვენზედ არის რაც ეს სესხი“ (გურამიშვილი, 1980:198)... ადამის შეცოდების შედეგად ყოველი კაცი ამაოების ტყვე გახდა. წარმავლობის შვილი ამ მძიმე საბღაურს იხდის: „ნახეთ, სესხმან მამისამან შვილს მოჰგვარა მოვალე სით!“ (გურამიშვილი, 1980:199). პოეტის თქმით, სიკვდილი „გარდგვახდევინებს ვახშითურთ მამა-პაპისა ვალებსა“ (გურამიშვილი, 1980:194).

ქრისტემ თავისი განკაცებითა და თავდადებით კაცობრიობას „ძველი ვალი“ გადაუხადა. ნიშანდობლივია, რომ ძელიცხოველი ადამის საფლავზე აღიმართა. ამიტომ ჰქვია ჯვარცმის მთას გოლგოთა — „თხემის ადგილი“. იქ დაღვრილი მართალი სისხლი ადამის საფლავს დაეპკურა და განწმინდა იგი (ქრისტიანულ ფრესკულ ხელოვნებაში ჯვარცმის სცენას სწორედ ამ პრინციპით წარმოადგენენ). მაცხოვრის თავდადებით პირველმამის ცოდვისგან გამოსყიდულია ყოველი კაცი. აღსანიშნავია, რომ ბორენა დედოფლის ცნობილი ლექსის შესავალშიც სწორედ ამ „ვალისგან“ დახსნილი ადამიანის მადლიერება და სიხარული იგრძნობა: „რომელმან-ეგე ევას მიუბღე ვალი, ჰრქვი რად გაბრიელს: „ვარ უფლისა მხევალი“ (ბორენა დედოფალი, 1987:195)... გაბრიელ მთავარანგელოზის წინაშე გაცხადებული დასტური ღვთისმშობლისა კაცობრიობის ხსნის სიხარულს მოასწავებს. ამავე ლხინით გულავსებული დავით გურამიშვილი წერს: „განიყიდა,

ჯვარს ეცვა, ჩვენთვის სისხლი დაღვარა. რასაც ვალით დაგვიხსნა, მის ვახშს გვთხოვენ აღარა“ (გურამიშვილი, 1980:155). პოეტის თქმით, ჯვარცმულმა მაცხოვარმა „ემშაკთ დაუღობო წერილი, ადამს გარდუწყდა ვალები“ (გურამიშვილი, 1980:80). თავის მხრივ, ტყვეობაში მყოფი სინდისისაგან მხილებული ავტორიც ღმრთის წინაშე ვალდებულებას გრძნობს: „ჯერ რაც უფალთ ყალანი გედვას, გარდისადეო“ (გურამიშვილი, 1980:115). ტყვეობიდან (სიმბოლურად ცოდვათა ტყვეობისგან) გამოსხნილი კი, მაღლიერებით აღსავსე, თავისი მხსნელის მოხმობის სურვილითაა სავსე: „ვისაც დავით ხადოდეს, უფლად შენც მას ხადეო!“ (გურამიშვილი, 1980:116). პოეტი ცოდვის სიმძიმეს მწვავედ განიცდის: „ზურგთ მძიმე ტვირთი მკიდია ცოდვისა, არ სუბუქია“ (გურამიშვილი, 1980:111). ამავე დროს მაცხოვრის მიერ გამოსყიდული ადამიანის იმედიანი ღაღადისი მოსმის „დავითიანის“ ფინალურ ნაწილში, რომლის მიხედვით, საიქიოს გზაზე შემდგარი ლირიკული გმირი სასოებს, რომ ქრისტე თავისი პატიოსანი სისხლით გაამსუბუქებს ცოდვით დამძიმებულ „სასწორს“: „გვერდთ, ხელთ, ფერხთ სისხლი შენი სასწორს აბრად შეუდევე, განუმსუბუქე, მძიმე ცოდვანი შეუნდევე“ (გურამიშვილი, 1980:312). ზოგადად, „ინდივიდუალური სატისფაქციის ანუ სიმბოლური ჯვარისტვირთვის პირობები და მისი შინაარსი დავით გურამიშვილის სულიერი ცხოვრებისა და შინაგანი წყობის საფუძველთა-საფუძველია. იგი წარმოადგენს პოეტის შინაგან იმპერატივს. სწორედ ეს განაპირობებს მისი შემოქმედების ერთიანობასა და მთლიანობას“ (ამირხანაშვილი, 1991:55).

ახალმა აღთქმამ კაცობრიობას „ახალი ვალი“ დააკისრა. იგი ტკბილი და მსუბუქია და ღვთის რწმენით, სასოებითა და სიყვარულით გადაიხდება. იესო ქრისტე ანუგეშებს მოწაფეებს და მიმართავს: „უღელი ჩემი ტკბილ არს, და ტვირთი ჩემი სუბუქ“ (მათე, 11,30). ქრისტეს მიერ დავისრებული „ვალი“ სათნოებათა აღსრულებით გადაიხდება, სანაცვლო ჯილდოს კაცი თავად მაცხოვრისგან მიიღებს. წმ. ბასილი დიდი მე-14 ფსალმუნის განმარტებისას ასკვნის: „კეთილი იმედით უფლისაკენ წარემართე და ქველი საქმეებისათვის ვახშს იქ, ჩვენი უფალი იესო ქრისტესაგან მიიღებ“ (ბასილი დიდი, 2002:77). აღსანიშნავია, რომ ღვთის წინაშე მოვალეობის აღსრულების იგავური სახე სახარებაში სწორედ ფულის ერთეულს უკავშირდება (იგავი ტალანტების შესახებ). „საცნობლად თავისად“ უმთავრეს მოწოდებაშიც პოეტი სწორედ კაცის მიერ უფლისთვის წყალობის სანაცვლოდ მიძღვნილ „ხელფასზე“ საუბრობს: „ვინცა ქმნა თიხა ჭურჭელად, რას უძღვნის ხელფასადაო?“ (გურამიშვილი, 1980:69). საკუთარი თავის მცნობელი საბოლოოდ ღვთისშემეცნების გზაზე დგება, რითაც საღვთო ვალს („ხელფასს“) იხდის. დავით გურამიშვილი თავისი პასუხისმგებლობის შესახებ აგრეთვე საუბრობს ლექსში „დინარი:“ „ჩვენც გვმართებს მსხვერპლი შევსწიროთ — დავით თქვა — იმისთვისაო“ (გურამიშვილი, 1980:184). „დავითი მეტაფორულად მოიხსენიებს უფლისათვის მისართმევ მსხვერპლს ფულის ერთეულით — სურს, რომ ჩვენი გაღებული ღვაწლი — „ფული“, დაუნჯებული ცათა შინა, იქნება უფლის გულითადი ქება-დიდებათ ჩვენ მიერ გამოხატული მაღლიერება და სიყვარული“ (დათაშვილი, 2018:128).

„ახალი მევალე“ ადამიანისგან სიყვარულს მოითხოვს. ვინაიდან „ღმერთი სიყვარულისად არს“ (იოანე, 1, 4,8), ადამიანიც თავად აბსოლუტურ სიყვარულს სიყვარულითვე უნდა ემსახუროს. ახალი აღთქმის უმთარესი მოწოდებაც სწორედ ამ კონცეპტს ეფუძნება: „ესე არს მცნებაჲ ჩემი, რადთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარეთ თქვენ“ (იოანე, 15, 12). ქრისტიანული ცხოვრების საწინდარი, უფლისთვის სათნო მუშაკობის საფუძველი სწორედ სიყვარულია. ამიტომაც წერს წმ. პავლე მოციქული: „სიყვარული არა მატუნდეს, არა-ვე-რად ვარ“ (კორინთ. 1, 13, 2). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საუფლო ლოცვის ერთ-ერთი სათხოვარი ცოდვათაგან გამოსხნაა, რაც ასევე მოყვასის სიყვარულითაა შესაძლებელი. ერთი მხრივ, ადამიანს უფალი ათავისუფლებს: „და მომიტევენ ჩუენ თანანადებნი ჩუენნი“ (მათე, 6,12); მეორე მხრივ, კაციც მოვალეა, იყოს ღვთის მსგავსად სულგრძელი: „ვითარცა ჩუენ მიუტევებთ თანამდებთა მათ ჩუენთა“ (მათე, 6,12).

ადამიანის უმთავრესი დანიშნულებაა, განიღმროს: „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამად თქუენი ზეცათად სრულ არს“ (მათე, 5, 48). განღმრთობა-განსრულება, უპირველესად, საკუთარ თავში ღვთის ხატება-მსგავსების აღმოჩენით იწყება, შემდეგ — ადამური თუ პირადი ცოდვების მონანიებით, საბოლოოდ კი პიროვნული სრულყოფის გზაზე სიყვარულით მავალი კაცი ხვდება ღმერთს. დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირი ასე ნაბიჯ-ნაბიჯ ცდილობს საღვთო გზა-კვალზე დგომას, უფლის ძიებას და საკუთარი თავის ამის კვალდაკვალ შემეცნებას. მან გააცნობიერა, რომ, როგორც ნებისმიერი ადამიანი, თავდაც პირველკაცისაგან ღვთის ხატება-მსგავსებას იზიარებს. მისი სხეული ღვთისაგან მონაბერი სულის ჭურჭელია, რომელიც ქრისტეს მადლით, უკვდავების წყლით, გაივსო. ამასთან ერთად, პოეტი ადამის ცოდვასაც თანაგანიცდის. თუმცა, პირველმამის მსგავსად, გამოსხნილია „ძველი ვალისაგან“ და ახალ მოვალეობას გრძნობს მხსნელის, ქრისტეს, წინაშე. ამიტომაც თავისი პოეზიით ცდილობს, განადიდოს მაცხოვარი, მადლიერება, სიყვარული გამოხატოს მის მიმართ და ამგვარად გადაიხადოს „ახალი ვალი“. შეიძლება ითვას, რომ „დავითიანია“ სწორედ ლოცვა და ვედრებად ქცეული დიდი შესაწირავი“ (ბარამიძე, 2005:148). საოცარი სულიერი მზაობის გამოხატველია დავით წინასწარმეტყველის სიტყვები: „განმზადებულ არს გული ჩემი, ღმერთო, განმზადებულ არს გული ჩემი გაქებდე და გიგალობდე დიდებითა ჩემითა“ (ფს. 107,1). ქება-დიდების აღვლენა ღვთისთვის შეწირული „უსისხლო მსხვერპლია“. საკურთხეველი თავად პოეტის გულია, რომელზედაც შეიწირება წმინდა ძღვენი — უფლის სიყვარული. დავით გურამიშვილი წერს:

„მსურის ქება და დიდება ნათლისა წარუალისა,
„მზეთა-მზის ვახში თავს მაძეს, მმართვეს გარდახდა ვალისა“

(გურამიშვილი, 1980:111).

პოეტურ გზაზე შემდგარი დავით გურამიშვილი ამ „ახალი ვალის“ გადახდას თავისი შემოქმედებით ღვთის სიტყვის გამოთქმით ცდილობს. პოეტი თავმდაბლობით აღნიშნავს,

რომ ეს ურთულესი მოვალეობაა, რადგან არ შესწევს სათანადო ძალა, სრულად გამოთქვას უფლის დიდებულება:

„რაზომც ენამუსიკობდეს,
ბრძნად გაქებდეს და გამკობდეს,
გარდხდის ვერ ახად ვალსა,
ვერ სცნობს შენ გზასა და კვალსა

(გურამიშვილი, 1980:114)!¹³

„ახალი ვალის“ გადახდა პირობითად არის გზა უდაბნოდან სამოთხემდე. წმ. გრიგოლ პალაშა ბრძანებდა, რომ, ვინაიდან ადამი სამოთხეში დაეცა, განწმენდა უდაბნოში იწყება. წმ. იოანე ნათლისმცემელი სწორედ სინანულს ქადაგებს: „შეინანეთ, რამეთუ მოახლოებულ არს სასუფეველი ცათად. რამეთუ ესე არს, რომელ–იგი თქემულ არს ესაია წინასწარმეტყველისა მიერ და იტყვს: ჳმად ლაღადებისად უდაბნოსა ზედა: განჰმზადენით გზანი უფლისანი და წრფელ ყვენით ალაგნი მისნი“ (მათე, 3, 2–3). უფალიც სულიერი ღვაწლის წარმოჩენის ასპარეზად თავდაპირველად სწორედ უდაბნოს ირჩევს (ორმოცდღიანი მარხვა უდაბნოში).

ადამიანი შეიძლება განუდგეს პირველცოდვას და მაცხოვრის მადლით ნათელდებულ ქრისტიანად იქცეს. ქრისტიანული ნათლობა პიროვნების სულიერი გარდაქმნის, ახალი დაბადების საწინდარია. წმ. დავით წინასწარმეტყველი ღმერთთან მიბრუნებულ ადამიანს ღვთაებრივი ნათლით მოსილს უწოდებს: „შეიმოსეთ ნათელი, ვითარცა სამოსელი“ (ფს. 103, 2). ეს ნათელი ადამმა ცოდვით „განიძარცვა“. „სამოსელი პირველი“, იგივე ნათლის სამოსელი, „მშვენიერი იყო, რაც მის ესთეტიკურ ბუნებას წარმოაჩენს. მის საპირისპიროდ, ტყავით მოსილობამ გაამატერიალურა ისინი“ (სულავა, 2018:42).

უფალმა სამოთხიდან განდევნილ პირველცაცს ტყავის სამოსელი უბოძა: „და უქმნა უფალმან ღმერთმან ადამს და ცოლსა მისსა სამოსელნი ტყავისანი და შეჰმოსა მათ“ (დაბ. 3, 21). სიმბოლურია, რომ სინანულის მქადაგებელი უფლის წინამორბედი უდაბნოში სწორედ ცხოველის ტყავითაა შემოსილი, რაც მინიშნებაა სწორედ ხსნის სინანულით დასაწყისზე: „ხოლო თავადას იოვანეს ემოსა სამოსლად მისა თმისაგან აქლემისა და სარტყელი ტყავისა

¹³ ამავე აზრის გამომხატველია ნიკოლოზ ბარათაშვილის „ჩემი ლოცვა“. პოეტი უფალს ევედრება, დაიხსნას პირადი ცოდვებისაგან, როგორც „ქე შეცდომილი“ და გაათავისუფლოს იგი ადამის ბრალეულობისგანაც: „პირველ უმანკომ თვით ადამმაც სცოდა შენს მცნებას“ (ბარათაშვილი, 2012:21)... მაგრამ იმთავითვე იცის, რომ გულთამხილავი უფლისთვის ნათელია მისი ზრახვები. ამიტომ ღვთის დიდებულების წინაშე ქედმოდრეკილი იმედოვნებს, რომ დუმილიც ლოცვად შეერაცხება: „...მაშა, დუმილიც მიმითვალენ შენდამი ლოცვად!“ (ბარათაშვილი, 2012:21). ამრიგად, ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლირიკული გმირი ინანიებს როგორც ზოგადად ადამურ, ისე, უძღების ძის მსგავსად, პირად ცოდვებს.

აღსანიშნავია, რომ ვაჟა–ფშაველას ლირიკული გმირისთვისაც სწორედ ცოდვათა სიმრავლე ხდება ტკბილხმოვანი ჩანგის დადუმების მიზეზი. ლექსში „როს ვუკვირდები თავის თავს“ საკუთარ ზრახვათა მოდარაჟე პოეტი აცნობიერებს, რომ მადლით მოსილი უფლისა და მისი წმინდანების მფარველობას გრძნობს: „უფლის და მისთა მსახურთა ლოცვა–კურთხევა მამდისა“ (ვაჟა–ფშაველა, 1985:62). მაგრამ ცოდვათა მოჭარბების შემთხვევაში მისი ჩანგიც მყისიერად დუმდება და პოეტსაც უძძიმს თავისი „ვალის“ მოხდა: „და თუ ცოდვები მოჭარბდა, სდუმს ჩანგი, გული ბნელია“ (ვაჟა–ფშაველა, 1985:62).

წელთა მისთა“ (მათე, 3,4). იესოს პატიოსანი სისხლით ჯოჯოხეთის ტყვეობიდან დახსნილი კაცი კვლავ ღვთაებრივი ნათლით იმოსება, რის შემდეგაც იგი განიცდის ცოდვამდელი ადამის ნეტარებას. ამგვარი კონცეფცია ვლინდება უძღები ძის, როგორც ახალი აღთქმის ადამიანის, იგავურ სახეში. მამასთან სინანულით მიბრუნებული ჭაბუკი შვილობის პატივს იბრუნებს, რაც „პირველი სამოსლის“ კვლავ ჩაცმით სიმბოლოზდება: „და ჰრქუა მამამან მისმან მონათა თუსთა“ გამოიღეთ სამოსელი პირველი და შეჰმოსეთ მას“ (ლუკა, 15, 22). წმ. პავლე მოციქულის განმარტებით, ბეცა ადამიანისთვის გამზადებული ხელთუქმნელი სახლია, სადაც დაბრუნება ღვთაებრივი ნათლის კვლავ შემოსვას ნიშნავს: „საყოფელი იგი ჩუენი ბეცით გამო შემოსად გუსურის; რომელი-იგი შე-თუ-ვიმოსოთ, არღარა შიშუელ ვიპოვნეთ“ (კორინთ. II, 5, 2-3). წმინდა ნათლისღებით ადამიანი პიროვნული სრულყოფისათვის იღვწის. საამისოდ იმ პირველთან, ფესვებთან, მიბრუნება და სავალი გზის ადამის მდგომარეობიდან (ხატება-მსგავსების თვალსაზრისით) გავლას საჭირო. „ადამისა და ევას ნათლით მოსილობის პერიოდი მთელი კაცობრიობისათვის პირველქმნილია, არქეტიპულია, ზესთასოფლურია, ხოლო ტყავის სამოსლით სამოთხიდან გამოსვლა წუთისოფლურია, ღვთიური ბუნებისაგან დაკლებაა, გამიწიერებაა. ტყავის სამოსლით შემოსვა ცოდვიანობის სიმბოლოა, პირველცოდვის შედეგად ზესთასოფელთან კავშირის დაკარგვა“ (სულავა, 2005:81). აღსანიშნავია, რომ, უძველესი ეპოსის თანახმად, სიკვდილის რაობის გაცნობიერებით დასევდიანებული გილგამეში, რომელიც უკვდავების საძიებლად ველადაა გაჭრილი, ცხოველის ტყავით იმოსება. სიყვარულის, როგორც სამყაროში ღვთაებრივი წესრიგის საფუძვლის, დაკარგვით გამოწვეული სევდით აიხსნება ტარიელის ვეფხისტყაოსნობაც: „რომე ვეფხი შვენიერი სახედ მისად დამისახავს, ამაღ მიყვარს ტყავი მისი, კაბად ჩემად მომინახავს“ (648). გმირი ტყავის სამოსს მაშინვე განიძარცვავს, როგორც კი ნესტანის ადგილ-სამყოფელს გაიგებს. პოემის იდეური წრედის სწორედ აქ იკვრება, რაც ავთანდილის სიტყვით ამგვარადაა დამოწმებული: „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია!“ (1348).

დავით გურამიშვილი ცდილობს, საღვთისმეტყველო გადმოცემისა და ლიტერატურული ტრადიციების კვალობაზე გამოხატოს ცოდვამდელი და ცოდვილი ადამის მდგომარეობა:

„ოდეს ადამ ბრმად ღმერთმან დაბადა,
ნათელი ეცვა ტანთა კაბადა“

(გურამიშვილი, 1980:275).

ამსოფლიური საცდური კი პირველკაცს სწორედ ნათლის სამოსელს შემოაძარცვავს:

„რა დაინახეს წითელ-ყვითელი,
შემოეცარცვათ ტანთა ნათელი“

(გურამიშვილი, 1980:277).

ფერადი, „წითელ-ყვითელი“ სამოსელი ამსოფლიური, „უთვალავი ფერით მორთული“

(რუსთველი) ქვეყნის, სიმბოლური სახეა. „დავითიანში“ წუთისოფელთან მოპაექრე კაცი თავის მეტოქეს აყვედრის: „მაკვეთებ ფერად საცმელთა“ (გურამიშვილი, 1980:201). წმ. გიორგის ტიხრული მინანქრის ხატზე (XV ს.) გამოსახული ჭრელი გველეშაპი, გარდა წარმართობისა, საწუთროში გამეფებულ ბოროტებასაც განასახიერებს. მეომარი წმინდანი ამ ქვეყნის თავადის ძლევის სიმბოლოა. ნიშანდობლივია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, თინათინთან პირველად შესახვედრად მიმავალი ავთანდილი იცვამს საუკეთესო კაბას, რომელიც არის „მჯობი ყოვლისა ჭრელისა“ (120). მიჯნურის წინაშე წარმდგარი რაინდი, გულწრფელობითა და სიყვარულით სავსე, იწუნებს ფერად სამოსს, როგორც ამქვეყნიური ცდუნების სიმბოლოს. ხოლო გულანშაროში მისული „ყმა ვაჭრულად იმოსების, არ ჩაიცვამს არას მისსა“ (1068). ფატმანთან გატარებული ღამის შემდეგ ქალი ჩუქნის ფერად ტანსაცმელს. დიაცმა მიუძღვნა „მრავალი ფერი სურნელი, ტურფა პერანგი, წმიდები“ (1243). ფერადი სამოსით ავტორს შემოაქვს ცდუნების მოტივი (გმირის მიერ სატრფოს ღალატი, ტყუილი, კაცის კვლა, სისასტიკე). მაგრამ, როგორც კი ავთანდილი ისევ რაინდულ, პირველ სამოსელში გამოეწყობა, თითქოს იბრუნებს ძველ ღირსებას: „მას დღე ყოვლი საჭაბუკო შეიმოსა ტანსა მხნესა, მოიმატა დაშვენება, დაემსგავსა ლომი მზესა“ (1244).

ამრიგად, ფერადი კაბა ცდუნებას უკავშირდება. მისი განძარცვა და ისევ პირველი სამოსლის ჩაცმა, პირობითად, ღვთაებრივი ნათლის დაბრუნების, განდმრთობის, ტოლფასია. დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირიც იწყებს სულიერ გარჯას. პოეტი ცოდვამდელი ადამის სამოთხისეულ ნეტარებას აღწერს და თანაგანიცდის:

„ბაღად ვჯდი მასთან, ვისაც ვყვარობდი,
ვარდთა სუნით, ყვავილთ ჭვრეტით ვხარობდი;
არა მაქვნდა კვნესა, ვაი და ვიში,
არცა წარწყმენდისა რიდი და შიში“

(გურამიშვილი, 1980:188).

აღსანიშნავია, რომ ავტორი ცხადად აღწერს უდარდელი პირველი კაცის განცდებს და მის სათქმელს ითავისებს. სამოთხის ამგვარ პოეტურ განცდას მკითხველამდე მისი პირველქმნილი სურნელი მოაქვს. საანალიზო ეპიზოდი კლასიკური მაგალითია იმისა, გურამიშვილის ლექსმა თუ როგორ შეითვისა „ბიბლიური ქრისტიანობა“ (ცაიშვილი, 1986:69). მაგრამ იგი პირველმამისგან ცოდვასაც იზიარებს. დავით გურამიშვილის პიროვნული „მე“ აგრეთვე ძე-შემცთომილის მწუხარე განცდით გოდებს. ნანობს, რომ მცნებაგარდასულს უფლის ნათელი შემოძარცვია, ცოდვილი ადამის მსგავსად, ტყავით შემოსილა და სამოთხის მზეს მოკლებული ჯოჯოხეთის ავდარში დამბრალა. იგი სასოებით მოელის შენდობასა და ისევ ღვთაებრივი ნათლის „ქურქით“ შემოსვას ითხოვს:

„გურგთ მძიმე ტვირთი მკიდია ცოდვისა, არ სუბუქია;
ძე შეცდომილი ვრონინებ, მაზრობს ქარი და ბუქია;
მასხია ცივი ნაბადი, არა მაქვს თბილი ქურქია.
სჯობს ვეტრფიალო მგეთა-მზეს, მომფინის მზისა შუქია“

(გურამიშვილი, 1980:111).

ცოდვითაგან განწმენდა სიმბოლურად ისევე ახალი სამოსლით შემოსვას გულისხმობს. პოეტი ევედრება უფალს: „ახლით მმოსე შესამოსლით; არ მათბობს მე ძველი ქურქი“ (გურამიშვილი, 1980:114). ავდარსგადარჩენილი ლირიკული გმირი ღვთისმშობლის მიმართ მადლიერებას გამოხატავს და წერს: „პერანგი მეცვა ახალი, არ ძველი, მე ტანზე ნარმა“ (გურამიშვილი, 1980:127). აღსანიშნავია, რომ საანალიზო ეპიზოდის ბიოგრაფიული პლასტების კვლევისას, აკად. ალ. ბარამიძე შენიშნავს: „პოეტის სიტყვები ახალი პერანგის შესახებ გადატანითი, ირონიული ან ალევორიული მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ“ (ბარამიძე, 1964:190). „ახალი პერანგით“ შემოსილი ლირიკული გმირი უფლის ღვთაებრივი მადლით მოსილი კაცის სახეა. ეს წყალობა კი წმ. მარიამის მეოხებით მიეცა. „ადამისა და ევას შთამომავალთა ცოდვები ქრისტემ ჯვარცმით და სისხლის დაღვრით გამოისყიდა, რაც პოეტს ასე მხატვრულად გადმოუცია — „შიშველთა დამათბობელი“. ეს სიტყვები, ცხადია, მარიამს მიეძღვრება, მაგრამ მას საქმის არსში ბუნდოვანება როდი შეაქვს“ (მოსია, 2005:397). პოეტის ღვთისმშობლისადმი ევედრება — „შემოსე მადლით შიშველი, იესო ქრისტეს მშობელო“ (გურამიშვილი, 1980:124)— ადამის ცოდვით გამოწვეული „სიშიშვლის“ დაფარვისა და მადლით სულიერი სითბოს მიღების სურვილითაა განმსჭვალული.

პოეტი თანაგანიცდის პირველცოდვის სიმძიმეს და მოწეული სასჯელიც დამსახურებულად მიაჩნია: „როგორც ვიგეძე, ეგრეთ ვიგეძემე!“ (გურამიშვილი, 1980:192), — წერს იგი. რადგან ადამის ცოდვა „მას დღე აქეთ ვალად გვაძეს, ჩვენზედ არის რაც ეს სესხი“ (გურამიშვილი, 1980:198), საჭიროა მისი გათავისება და მონანიება. „დავითიანის“ ფინალურ ნაწილში მოცემულ ლექსში „ადამის საჩივარი“ სინანულში ჩავარდნილ პირველმამის ლირიკულ გმირს სათქმელში თავად ავტორის „მე“ ჩაენაცვლება. ადამი ამ შემთხვევაში „განზოგადებული სახეა. მასში მოიაზრება ყველა, ვინც პირველცოდვას იზიარებს“ (სირაძე, 1992:154). პოეტი მის წუხილს თავის სატკივრად აცხადებს და იესოს ევედრება, მოიძიოს, როგორც დაკარგული ცხვარი:

„დავით გალად დანერგული
ვარ უშტო და მე უფესო.
აწ მომძებნოს დაკარგული
ვედრებ ქრისტეს მეუფესო!“

(გურამიშვილი, 1980:301).

ლექსის შემდეგ სტროფებში ისევე აგრძელებს ხსნისთვის ლოცვას და ამჯერად უკვე პირადად იმეორებს იმას, რაც დასაწყისში თავად ადამის ლირიკულ გმირს ათქმევინა:

„ღმერთო! შენ შემქენ კაცადა ცეცხლი, ქარ, წყალი, მიწა, მე,
მე შენსა მცნებას გარდავხე, ამად აღარად მიწამე;
დღე შემიმოკლე სიცოცხლის, წამი მიწუთე, მიწამე,
ჯოჯოხეთშიგა ჩამავდე, სული მითანჯე, მიწამე“

(გურამიშვილი, 1980:301).

საწუთროს ამოებითა და წარმავლობით გაწამებული პოეტი წუხს, „ახსოვს მიწადყოფნა“ (ღალანიძე, 2002:63), დანანებით ამბობს, რომ ღვთისგან განდგომასა და ცოდვის ჩადენას სჯობდა, საერთოდ არ გაჩენილიყო ადამიანად, მიწად დარჩენილიყო:

„ნეტავი ისევ მიწადა მე ვყოფილიყავ, არ კაცად!

ავების აღარ ვიწოდი, რომ ვიქნებოდი აღარცად“

(გურამიშვილი, 1980:301).

სვეგამწარებული ლირიკული გმირი იმედოვნებს: „ქვეყნად ძეს ვესავ დამხსნელად და მეგულების მამა ცად!“ (გურამიშვილი, 1980:301).¹⁴

პოეტი იგავურად გადმოსცემს თავის ცოდვილ მდგომარეობას, რომლის სიმძიმეს ორმოში ან „ლიაში“ ჩავარდნილის ყოფას უწოდებს და უფალსა და ღვთისმშობელს შემწეობას სთხოვს: „ცოდვის ლიას უკუვარდი, ღრმად შიგ ჩავეფალო, თუ შენ მე არ აღმომიყვან, ძნელად აღმოვალო!“ (გურამიშვილი, 1980:154). საკუთარი უღირსობის ამგვარი გააზრება ფსალმუნებში დასტურდება: „ხნარცვ თხარა და აღმოჰკუეთა იგი და შთავარდეს იგი მთხრებლსა მას, რომელცა ქმნა“ (ფს. 7,15). წინასწარმეტყველი ადამიანის ხორციელ ნაწილსაც, როგორც ყოველგვარი უკეთურობის წარმომშობს, სულის მღვიმეს, საპყრობილეს უწოდებს. მისგან გათავისუფლება და კაცის „ახალი ქებით“ ახმოვანება კი მხოლოდ უფალს ხელეწიფება. ამიტომაც მსხნელს მაღლიერებით შეჰლაღადებს: „და აღმომიყვანა მე მღვმისაგან გლახაკებისა და თიხისაგან უყისა და დაამტკიცნა კლდესა ზედა ფერჯნი ჩემნი და წარჰპართნა სლვანი ჩემნი. და აღავსო პირი ჩემი ქებითა ახლითა გალობად ღმრთისა ჩუენისა“ (ფს. 39,2-3). წმ. ბასილი დიდი ფსალმუნის განმარტებაში განიხილავს ბიბლიურ მაგალითებს და წერს, რომ ჭა წმინდა ადგილია, რადგან მასში გროვდება წყალი, სიმბოლურად — საღმრთო მადლი (უკვდავების წყაროს სახარებისეული გაგება), ორმო კი უწმინდურობის გამოშხატველია: „რადაც ორმოს მსგავსი ხდება იმ სულებში, რომელთაც შეიძლება გულში ჩაუვარდეთ სიკეთე, მაგრამ შეცვლილი და შერეული. და ეს ხდება მაშინ, როცა ადამიანი მასში ჩავარდნილ გაგებას სიკეთეზე საკუთარი თავიდან დევნის და გადააქცევს რა მას ბოროტებად და ჭეშმარიტების საწინააღმდეგოდ, გადაწყვეტს, რომ სულში არავითარი სიკეთე არ ჰქონდეს“ (ბასილი დიდი, 2002:68).

¹⁴ ამგვარი ადამიანური ტრაგიზმითაა განმსჭვალული ვაჟა-ფშაველას ცნობილი ლექსი „რამ შემქმნა ადამიანად?“ ხანმოკლე წუთისოფლისა და სიკვდილის ბატონობით შეწუხებულ, პატრონისგან „ოხრობისა და ტივლობისთვის განწირულ“ პოეტს ერჩივნა, წვიმად მოვლინებოდა წუთისოფელს. „მზის მოტრფიალედ ივლიდა“ და „სიცოცხლეს აგრძობონებდა მომაკვდავ არე-მარესა“ (ვაჟა-ფშაველა; 1985:88). წვიმის მსგავსად, მარადგანახლებითა და სიკვდილის სიცოცხლედ ქცევით გაიხარებდა; მეტ სარგებელს მოუტანდა სამყაროს. ამ თვალსაზრისით, დავით გურამიშვილი და ვაჟა-ფშაველა სულიერად ენათესავებიან ერთმანეთს. ამას თავად ვაჟაც აღიარებდა, როდესაც „დავითიანის“ ავტორს თავის პოეტურ წინაპრად მოიხსენიებდა: „შემ ჩემო წინამორბედო, უძვირფასესო პაპაო; ...შენის ცრემლებით მოვხარე ჩემი გრძობების ფაფაო“ (ვაჟა-ფშაველა; 1985:89). ამ სიყვარულით გამთბარ სიტყვებში „უძვირფასესი პაპის“ მსგავსი სულისკვეთებით გულანთებული პოეტის ხმა ისმის. საერთო სვედითაა განმსჭვალული მათი ლირიკა, პიროვნული თუ ადამიანური საწყისების ძიების გზებიც საერთო აქვთ.

დავით გურამიშვილიც სწორედ ამგვარ მძიმე მდგომარეობაზე საუბრობს. ნაწარმოებში „რეალური ფაქტი სუბლიმირდება“ (სირაძე, 1992:162) და სიმბოლურად აღიქმება. ამ მიზეზით ქართველთა მანკიერებების მხილებისას აუგად მოიხსენიებს ავ კაცს, რომელმაც განსაცდელს შეამთხვია: „...ორმოს ჩამსვა, თავს დამარქო“ (გურამიშვილი, 1980:86). ლექების ტყვეობას სიბნელეში ყოფნასთან აიგივებს და მსხნელს ნათლის მოფენას ევედრება: „ბნელსა ვზივარ, გეაჭები სასინათლო ამიხვრიტო“ (გურამიშვილი, 1980:110). ხნარცვში ჩავარდნილის მდგომარეობა იგავურად აგრეთვე გამოხატავს თვითშემეცნების გზაზე ხელმოცარული კაცის ყოფას. პოეტი ყმაწვილებს აფრთხილებს, რომ საკუთარი თავის შეცნობის გზით აუცილებელია საუფლო გზის შემეცნება, რათა, „ვით რემა ხნარცვს არ ჩავარდეს ულაგმო და უსადაო“ (გურამიშვილი, 1980:69). ასევე ცხადდება და კარგული ცხვრის იგავური სახე: „ვითა ცხოვარი გზა შეცდომილი მგელთ წარსატაცად ფარეხთა გარე, ეგრეთ შენ, თაო, ხარ გახდომილი, ასეთი საქმე მე მომიგვარე!“ (გურამიშვილი, 1980:167).

მსგავსი სიმბოლო იკვეთება ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც. იოანე მინჩხის საგალობელში ლირიკული გმირი ამგვარად გოდებს: „შევსცეთ, მაცხოვარ, მე, ვითარცა ცხოვარი, და თვთ განვვარდი სამწყსოთა შენთაგან, სახიერ, და შევვარდი მე წყუდიადსა გულსა. შემიწყალე, მსხნელო, აღმომიყვანე, და მომაქციე და განმაახლე. მპოვა გარეშე ბაკსა მას ცხოვართასა მვეცმან ბოროტმან და განმაწონნა შუვანი მისნი და მომწყლა სასიკუდინედ შურისგებით. მომხედენ წყალობით, მწყემსო კეთილო, და მიჴსენ მისგან ცხოვარი შენი“ (მინჩხი, 1987:178). დავით გურამიშვილიც უფსკრულში გადავარდნილ ტარიგს ედარება და გადარჩენას „კეთილ მწყემსს“, იესოს, ევედრება:

„იესო მწყემსო კეთილო,
ჩემებრ წარწყმედულთ მპოვნელო,
ჩავარდი ცოდვის ხნარცვშია,
ვსცადე და ვერ ამოველო“

(გურამიშვილი, 1980:128).

„მხიარულ ზაფხულში“ მწყემსის ლირიკული გმირი გოდებს:

„ვამე თუ, სულო,
ღვიმესა ბნელსა
ჩავარდე სადმე
შენ ხნარცვსა ძნელსა,
ეხვეწო შენს მსხნელსა,
შენს აღმომყვანელსა
და არ გისმინოს!“

(გურამიშვილი, 1980:256).

სინანულის ნათელი მაგალითია მოტყუებული ცხვრის სახე, რომლის ცდუნების ისტორია გადმოცემულია ლექსში „მეფის ვახტანგის ამიერ სოფლით მიცვლა და ქართველთ

თავადთა და აზნაურთ რუსთ ხელმწიფის სამსახურში განწესება“. მორიგი განსაცდელით შეწუხებული პოეტი გოდებს:

„ვით თხასა ცხვარი, მივენდე უპიროს, მოლაღატესა.
წამიძღვა, სამჭმო მიჩვენა, თავს წამაყენა ფლატესა.
მითხრა, თუ: „აგერ საფოთლი, კარგია, ვინც იქ გახტესა“.
თვით გახტა, მე შიგ ჩამაგდო, ჰგავს ეშმაკობით ანტესა“

(გურამიშვილი, 1980:148).

ერთი მხრივ, ეს არის ეშმაკის მიერ ცდუნებული ადამის ბიბლიური ალუზია. საანალიზო ეპიზოდში შეინიშნება აკრძალული ხილის ჭამის მოტივი: „შევსცი და მწყემსსა წაუველ, გაუდექ მრუდათ ძონასა“ (გურამიშვილი, 1980:148). მას ძე შეცდომილის სინანულის ცრემლები ერთვის: „უძღებებამან რა მიყო, ხედავთ ამ ჩემსა შონასა!“ (გურამიშვილი, 1980:148). აქვე ჩანს დაკარგული ცხვრის იგავური სახე: „სიმსუქნისათვის დავიკვლი“ (გურამიშვილი, 1980:148). პოეტი ჩამოთვლილთაგან სათქმელში ყველა ცოდვილს ენაცვლება და ასკვნის: „ავად მომიხდა უმხროდა გაფრენა, ქმნა ნავარდისა! სად ამოსული ხნარცვითა კიდე მეორედ ვარდისა“ (გურამიშვილი, 1980:148). უმთავრესი კი ის არის, რომ აღნიშნული ეპიზოდი აგრეთვე ეხმიანება უდაბნოში ეშმაკის მიერ მაცხოვრის გამოცდის ისტორიას (მათე, 4, 1-11). ავტორი ხსნას სთხოვს იესოს, რომელიც ცდუნებაზე, ცოდვაზე გამარჯვების მაგალითია. ამ სტროფის მიხედვით, „დავით გურამიშვილიც უძღები შვილია, ოღონდ თავსა თვსსა ვერ მოგებული“, „დაკარგულობის სევდა მოსვენებას რომ არ აძლევს. მისი ტკივილიც უფრო მძაფრია, ვიდრე სახარებისეული უძღები შვილისა, რადგან იგი დაბრუნდა მამის სახლში, პოეტს კი ამის იმედი არ აქვს“ (დათაშვილი, 1998:45).

საყურადღებოა, რომ ცოდვის სიმძიმის ამგვარი გააზრების კვალობაზე იკვეთება დავით გურამიშვილის დიდაქტიზმი. გამოცდილი პოეტი აფრთხილებს თავის ნორჩ მკითხველებსაც, მუხანათ წუთისოფელს არ მიენდონ: „გზა არს ვიწრო, ორმო-ხნარცვი მოგანიერეო, გაუფრთხილდი, არ ჩავარდე, ამოდ იარეო“ (გურამიშვილი, 1980:160)... სულიერი სიფხიზლის წყალობით ადამიანი ბოროტების მიერ მოწვეულ განსაცდელს თავიდან აირიდებს, ამიტომ პოეტი ყრმებს მოუწოდებს: „გზასა, რომელსა ხვიდოდე, წინ დაიხედეო, ფათერაკიან საფრხესა არცად ჩავარდეო“ (გურამიშვილი, 1980:161).¹⁵

დავით გურამიშვილს ხნარცვიდან, ცოდვის ტყვეობიდან, ამომყვანად მკვდრეთით აღდგომილი იესო ესახება. ქრისტეა ადამის ცოდვის საკუთარი სისხლით გამომსყიდველი. ამავდროულად მისი ღვაწლის წყალობით ყოველი კაცი ხსნილია. ლექსში „სიტყვა ესე

¹⁵ წუთისოფლის მიერ გამოუცდლობის გამო იმედგაცრუებული კაცის წუხილი ჩანს ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსში „სულო ბოროტო“. პოეტის ლირიკული გმირი განიცდის „ყმაწვილის ბრმა სარწმუნოების“ (ბარათაშვილი, 2012:38) დაკარგვას. ცდუნებით გამოწვეული ადამიანური ტრაგიზმითაა განმსჭვალული ქართული და მსოფლიო ლიტერატურის ისეთი შედევრები, როგორებიცაა: ვაჟა-ფშაველას „გველის მჭამელი“, იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს „ფაუსტი“, ონორე დე ბალზაკის „შაგრენის ტყავი“, ოსკარ უაილდის „დორიან გრეის პორტრეტი“, მიხეილ ბულგაკოვის „ოსტატი და მარგარიტა“ და სხვ.

ღვთისა“ მაცხოვრის ლირიკული გმირი ბრძანებს:

„მიველ, ადამს და ევას ხელი მოვკიდეო,
აღმოვიყვანე სხვანიცა, არვინ დავაგდეო.
აწ შენც ადამის ტომი ხარ, მით შემეცოდეო;
სოფელსა შინა პატარა ხოჭიჭით ეგდეო“

(გურამიშვილი, 1980:163).

ავტორი საკუთარ თავს სწორედ ასეთ ხნარცვში ჩაგდებულ ცხვრად მიიჩნევს და მსხნელს შესთხოვს:

„მწყემსო კეთილო, ნაყოფ-კეთილო,
ვარ გახდომილად ცხვარი ცდომილად,
აწ მომიძიე!
მოდი საძებრად, ვგდივარ სად მთხრებლად,
გამკურნე ჭირი, მთხრებლს ახსენ პირი,
აღმომიყვანე!“

(გურამიშვილი, 1980:170).

დავით გურამიშვილისთვის, როგორ ქრისტიანი ავტორისთვის, სინანულის უდიდესი მაგალითია წმ. დავით წინასწარმეტყველი, რომელსაც პიროვნული განღმრთობისთვის გზამკვლევად მოუხმობს. პოეტის ლირიკული გმირი პირველცოდვის სიმძიმის შემსუბუქებას მეფე-მეფსალმუნისა და დედა-ღვთისმშობლის შეწევნით მოეღობა. ბიბლიური დავითი ყოვლადწმიდა მარიამის ხორციელი წინაპარია, „მამაა“. პოეტი წერს:

„ვით ღამე ბნელსა მზიანი მოჰბმია დღე ნათლიერი,
ეგრეთ აბრამის ყვავილი, დავითზე ნაყოფიერი“

(გურამიშვილი, 1980:72).

ღვთისმშობელი ცოდვებით დაბნელებული სამყაროს განთიადია, აბრაამის მიერ ჩათესილი, ლოთის სინანულის ცრემლებით მორწყული, დავითის მიერ მოვლილი და ნაფერები სიცოცხლის ხის კეთილი ნაყოფი. წმ. მარიამის ბიბლიური დავითის შტოდან წარმომავლობის ისტორიაზე წერს იოანე მინჩხიცი, რომელიც ღვთისმშობელს თავის საგალობელში ამგვარად იხსენიებს: „დავითის ძირთავან მორჩი კეთილი აღმოსცენდი, ღმრთისმშობელო ყოვლად ქებულო, რომელმან გვშევ ჩუენ ყუავილო სულნელი“ (მინჩხი, 1987:202). დავით გურამიშვილის დედა-ქალწულისადმი მიმართავ მსგავსია: „დავითის ვარდო, აბრაამის ყვავილო დაუჭკნობელო“ (გურამიშვილი, 1980:124). ვარდი ყოვლადწმიდა მარიამის სიმბოლოა. „უჭკნობელი ყვავილიც“ ცნობილი სახელდებაა ღვთისმშობლისა. პოეტი ცდილობს, წმ. დავით მეფის შუამდგომლობით სულიერად დაუკავშირდეს ყოვლადწმიდას, რომელსაც „კეთილი ნაყოფის“ მიმადლებას ევედრება. აქ პოეზიის გზით სულიერი განწმენდის მოტივი იკვეთება:

„მთავ ღვთისავ, მთაო პოხილო, დავითის საგალობელო,
...მომეც ნაყოფი კეთილი, იესო ქრისტეს მშობელო!“

(გურამიშვილი, 1980:124).

ეს სიტყვები უკავშირდება „დავითის“ ცნობილ ფრაზას: „მთავ ღმრთისავ, მთავ პოხილი, მთავ შეყოფილი და მთავ პოხილი“ (ფს. 67, 15). აქედან გამომდინარე, პოეტი თავად უფლის წინაშეც აღაველენს კადნიერ ლოცვას და თავის პიროვნულ „მეს“ უფრო ნათლად გამოკვეთს: **„დავითის ძევ, დავით მისხენ მე აქადაღმეო!“** (გურამიშვილი, 1980:128).

სინანული მაცხოვრის ტანჯვის სულიერად თანაგანცდით გამოიხატება. იესოს ჯვარზე ვნების ხსოვნა ქრისტიანის ვალია. დავით გურამიშვილიც ცდილობს, მოინანიოს თავისი ზოგადადამიანური თუ პირადი ცოდვები. ამიტომაც ხშირად „დავითიანში“ მაცხოვრის ჯვარცმის ამბავს გადმოსცემს, თანაგანიცდის უფლის ტკივილს, მაღლიერებით აქებს მის ღვაწლს და მკითხველსაც იმავეს მოუწოდებს. ავტორი აცხადებს, რომ კრებულის დაწერის უმთავრესი მიზანიც ეს იყო: „ამად ვსთქვი ჯვარზედ ვნებული, ცრემლნი იდინოთ ღვარადო“ (გურამიშვილი, 1980:58).

ქრისტეს ტკივილის ყველაზე მძაფრად თანაგანმცდელი დედა-ღვთისმშობელია. საზარელი წამებით გატანჯული ძის ხილვა გულს უკლავდა და უმძიმეს მწუხარებას აგრძნობინებდა. „ღვთისმშობლის ტირილში“ დავით გურამიშვილი გადმოსცემს მშობლის გლოვის ამბავს: „მოედვა მწარედ სახმილი, შეიქნა დადაგულობით; დაეწო გული და ღვიძლი, ნაწლევი გათანგულობით“ (გურამიშვილი, 1980:76). დედის ლირიკულ გმირს ახსენდება საყვარელი შვილის ყრობა, „მის ძის ხელთ-ჭერა, ძუძუთ წოება სძისაო“ (გურამიშვილი, 1980:77), აგრეთვე — საუფლო აღთქმა, რომ ქრისტე ვაცთა გადარჩენისთვის შეწირული წმიდა ზვარავია. ლექსის მიხედვით, მაცხოვრის ფერდს ნაკრავი ლახვარი დედა-ღვთისასაც გულს უგმირავს: „მით მისმან კერძმან ლახვარმან ჭრა უფრო მიჰკერძისაო“ (გურამიშვილი, 1980:77). სახარების თანახმად, წმ. სვიმეონ ღვთისმამრქმელმა ღვთისმშობელს უწინასწარმეტყველა: „და თვთ შენსაცა სულსა განვიდეს მახული“ (ლუკა, 2, 35). პოეტიც იხსენებს გოლგოთის ტრავედიას და უფლის ტკივილს გრძნობს. ამით ღვთისმშობლის ჭირის მოზიარობას გამოხატავს. ლექსში „არია, რომელ არს გოდება“ ავტორის ლირიკული „მე“ მაცხოვრის ჯვარზე ვნებას თანაგანიცდის:

„მწარედ სახმილით დაგულსა
ლახვარი დამსმია გულსა.
ნაწლევი, ღვიძლი და გული
შემქნია ცეცხლით დაგული;
პირი შემკვრია წყენითა,
ვერა მითქვამს რა ენითა!“

(გურამიშვილი, 1980:175).

ასეთი ტკივილის გამომხატველია 21-ე ფსალმუნი, რომელშიც უფლის ჯვარცმა სასწაულებრივად ნაწინასწარმეტყველები: „ენაჲ ჩემი სასასა ჩემსა აერქუა და მიწად სიკუდილისა შთამჴადე მე. რამეთუ გარე-მომადგეს მე ძაღლებ მრავალ და კრებულმან უკეთურთამან გარე-მომიცვა მე; განჯურიტნეს ჴელნი ჩემნი და ფერჯნი ჩემნი. და აღრაცხეს ყოველი ძუალები ჩემი“ (ფს. 21, 15-17), — გოდებს მეფსალმუნე. დავით გურამიშვილსაც ვერ გამოუთქვამს ის დარდი და გულისტკენა, ადამიანებმა ქრისტეს რომ განაცდევინეს. თავადაც გულში ლახვრით მიყენებული ჭრილობის სიმძიმეს გრძნობს. ავტორი, ამგვარად ხდება უფლის ვნების თანაგანმცდელი. ეს არის, რ. სირაძის სიტყვით, „ლიტურგიული ცნობიერების“ ერთ-ერთი ნათელი მაგალითი, რომელიც „დავითიანში“ გასაოცარი სიცხადით ვლინდება. ღვთისმშობლის ლირიკული გმირის სათქმელში ჩანაცვლებით პოეტი იზიარებს მის სევდას და ამგვარად ნაწარმოებში ჩანს მისი პიროვნული ელემენტური განწყობილება (უჯმაჯურიძე, 2005:90). შენიშნულია, რომ „გურამიშვილი ერთადერთი ქართველი პოეტია, რომელმაც შექმნა ციკლი ქრისტეს ვნებათა თემაზე“ (ნაჭყებია, 2009:131). მისი მიზანია, პირადად, უშუალოდ განიცადოს ჯვარცმის ტკივილი თუ ღვთისმშობლის დარდი. „აქ უბრალოდ განცდის განზოგადება კი არ არის, არამედ, პირიქით, მისი კონკრეტიზება ხდება“ (უჯმაჯურიძე, 2005:91). შემდეგი ლექსის მიხედვით („ტირილი ღვთისმშობლისა“), ყოვლადწმინდა მარიამის ლირიკული გმირი მორწმუნეებს დატირებისა და თანაგანცდისკენ მოუწოდებს, რათა ამით თავად მიიღონ სულიერი ნუგეში: „სულს ეცით მისგან ნუგეში, გულს ჭირნი უკუყარენით“ (გურამიშვილი, 1980:76). მომდევნო ლირიკულ ნაწარმოებში კი („მოთქმა ხმითა თავ-ბოლო ერთი“) პოეტი ასრულებს დედა-ღვთისმშობლის მოწოდებას და თავად ხდება ჯვარცმული იესოს ჭირისუფალი. საყურადღებოა, რომ ამ ლექსში ავტორი, ფაქტობრივად, იმეორებს და განავცრობს „ჯვარცმის ამბავში“ გადმოცემულ საღვთო ისტორიას და ამჯერად თხრობას მეორე პირში წარმართავს, მიმართვის ობიექტი კი ქრისტეა. დავით გურამიშვილი ამ გზით ცდილობს, ღვაწლის მიმღებლობისა და ტანჯვის გაზიარების თვალსაზრისით, უშუალოდ პიროვნული ურთიერთობა ჰქონდეს უფალთან. აქვე საყურადღებოა რეფრენები. პირველით ადამიანთა უმადურობის გამო წუხილია გამომხატული: „ვაი, რა კარგი საჩინო რა ავად მიგიჩნიესო“ (გურამიშვილი, 1980:78); შემდეგ უფლის მიერ ადამიანისთვის გაღებული მსხვერპლის მნიშვნელობას წარმოაჩენს: „ჰქმენ სულგრძელობა მათზედა და დასთმე შენ ჩვენთვის ესო“ (გურამიშვილი, 1980:79); საბოლოოდ ადამიანის მიერ მადლიერებით აღვლენილი სადიდებელია გადმოცემული: „დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო!“ (გურამიშვილი, 1980:79). რეფრენტა ამგვარი განწყობით პოეტი ცდილობს, ღვთისა და კაცის ურთიერთობის ისტორია (გაორგულება, უმადურობა, მიტევება, განდიდება) გამოხატოს. ეს შედეგია როგორც „ლიტურგიული ცნობიერებისა“ (სირაძე, 1992:174), ისე ღმერთთან პიროვნული ურთიერთობის, რაც პოეტური გზითაა მიღწეული. გარდა ამისა, მაცხოვრის ვნების თანაგანცდის მოტივი იკვეთება საანალოზო ლირიკული ნიმუშის მეტრულ-პროსოდიული კუთხითაც, რაც, ზოგადად, დავით გურამიშვილის პოეზიისთვის დამახასიათებელი ნიშანია. ამ მხრივ „დავითიანი“ გამორჩეული ნაწარმოებია.

ავტორის ლირიკული „მე“ უფლის ხვედრის მოზიარე ხდება ლექს „ზუბოვკაში“. ქალი, მისი საყვარელი არსება, რომელიც მაცხოვრის ალევორიული სახეა, მოხუც მიჯნურს მწარე ტანჯვას განაცდევინებს: „მისმან ეშხმან დაცამლეწა, შემიმუსრა ძვალი“ (გურამიშვილი, 1980:179). აქ ალუზიურად სახარების ცნობილი სიტყვები საცნაურდება: „ძალი მისი არა შეიმუსროს“ (იოანე, 19, 36). მახარებელი იესოს ვნებული სხეულის წინაუწყებაზე მიანიშნებს.

დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში ბიბლიური გადმოცემის ლიტურგიული აღქმის ამგვარი პრინციპი, უპირველესად, წმ. პავლე მოციქულის ნააზრევს ეყრდნობა, რომლის თანახმად, ადამიანი ქრისტეში სიცოცხლეს მასთან „თანაჯვარცმით“ მოიპოვებს: „ქრისტეს თანა ჯუარ-ცუმულ ვარ. ხოლო ცხოველ არღარა მე ვარ, არამედ ცხოველ არც ჩემ თანა ქრისტე“ (გალატ. 2, 19-20). ამავე ეპისტოლეში წმინდა მოციქული ღიად საუბრობს იმის შესახებ, რომ მაცხოვრის ვნების მოზიარე და მისი ტკივილის განმცდელია: „მე საწრეტელნი იგი უფლისა იესუდსნი ჴორცთა შინა ჩემთა მიტვრთვან“ (გალატ. 6,17). მოციქულის კვალდაკვალ, იოანე მინჩხი წერს: „ვაშურვო აწ მჴდომსა ჴორცითა ამით ჩემითა, რომლითაცა წარმწყმიდა სამოთხესა შინა, რამეთუ რომლითა მოვკუედ, მითვე აწ განვცხოველდი უხრწნელად და განვრცნა პირი ჩემი ზედა მტერთა ჩემთა“ (მინჩხი, 1987:286).

„დავითიანის“ ავტორის სააზროვნო მოდელი მოციქულთა სწავლებაზე დაფუძნებულ ქართული სასულიერო მწერლობის ტრადიციებითაც არის განპირობებული. როგორც მკვლევარი ს. ცაიშვილი წერს, „შინაარსობრივად მისი ლექსები მეტად ახლო მიდიან ძველ ჰიმნოგრაფიასთან. გურამიშვილის ამ ლექსების პერსონაჟი ცისკენ სასოებით მზირალი ადამიანია“ (ცაიშვილი, 1974:208). ჰიმნოგრაფის სიტყვების მთავარ სათქმელს ეხმიანება დავით გურამიშვილის უფლის გამომხსნელი ღვაწლით გახარებული ლირიკული გმირის ნათქვამი: „ვითა დავლამდი, ისევ გავსთენდი! ძე მოგვებოძა, გვესვეტ-გვებოძა, მე დაქცეული მისგან ავშენდი“ (გურამიშვილი, 1980:151). სხვაგან ჰიმნოგრაფი მაცხოვრის ვნებას ამგვარად თანაგანიცდის: „...საფლავსა შინა რაჟამ დავეფალ ქრისტეს თანა ჴორცითა, აღვდეგ მის თანა განღმრთობილი მადლითა“ (მინჩხი, 1987:288). იოანე მინჩხის სააღდგომო საგალობელი კი ამგვარად იწყება: „ჩემთვის დაადგრა ქალწულისა საშოსა მეორე მიზეზი ყოველთა მიზეზთაჲ, რამეთუ მიხილა ქმნული ხატად თჴსა მტერისა დაცემული... დაეფლა ქუეყანისა გულსა ჩემთვის, რომელი მომკლა სამოთხეს შინა მაცთურმან და დამფლა ჯოჯოხეთისა გულსა... აღდგა უხრწნელად და თანა აღმადგინა“ (მინჩხი, 1987:292).

საინტერესოა აგრეთვე თეიმურაზ პირველის ნაწარმოები „წამება ქეთევან დედოფლისა“. ავტორი, ერთი მხრივ, ნაწილს, რომ მაცხოვრის მარჯვენით ჯვარცმული ავაზაკის მსგავსად დედის ტანჯვას ვერ თანაგანიცდის, მეორე მხრივ, წამებული დედოფლის ტკივილს საოცარი სიცხადით გადმოსცემს. პოეტი წმ. ქეთევანს წარმოაჩენს, როგორც

ქრისტეს ჭრილობების მატარებელს, ამავედროულად, წუხს, რომ მაცხოვრის ვნების განმცდელი მშობლის ხვედრი სათანადოდ ვერ გაიზიარა:

„ვა მე, იმ დღისა მსხენესა, დამვიწყდა დღენი წინანი!
მკერდით ზურგამდინ გაავლეს გახურვებულნი რკინანი,
მე ავაზაკი, შემცოდე ახლოს არ ვიყავ, ვინანი,
მარჯვენით ჯვარსა არ ვეცვი, ამაღ ვარ ცრემლთა მდინანი“

(თეიმურაზ პირველი, 1960:21).

ჯვარცმულის ტკივილის თანაგანცდის შემდეგ დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირი გლოვობს მას. აქ უკვე ღვთისმშობლის ლირიკული სახე შემოჰყავს. წმ. მარიამი დასტირის საყვარელ ძეს. შემდეგ მის ლირიკულ სუბიექტს თავად დავით გურამიშვილი ჩაენაცვება, თავის წამებულ „საყვარელს“ ცოდვათა მიტევებას სთხოვს და აღიძვებს: „შენ, საყვარელო აწ ჩემო, სახითა, მზეს მიგაჩემო“ (გურამიშვილი, 1980:176). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა „დავითიანის“ ხელნაწერში არსებული დავით გურამიშვილის ავტოპორტრეტი, რომელიც ღვთისმშობლის მიერ ძის დატირების კომპლზიციის ნაწილია. პოეტი მიანიშნებს, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია მაცხოვრის ტკივილისა და დედა-ღვთისმშობლის მწუხარების გაზიარება.

ლექსში „ტირილი ღვთისმშობლისა“ წმიდა მარიამი შვილმკვდარ დედებს მოუწოდებს, მივიდნენ და ჯვარცმული ძე მასთან ერთად იგლოვონ. იგი ჭირის მოზიარეთ იმთავითვე ჰპირდება, რომ ქრისტეს „ჭირისუფალნი“ მისგან დიდ ნუგეშს მიიღებენ:

„მოდით, ყოველნი შვილმკვდარნი დედანო, შეიყარებით!
შემწყნარებელი აწ თქვენი მარიამ შეიწყნარებით,
ისმინეთ მისი ტირილი, თქვენც ცრემლნი გადმოყარებით,
სულს ეცით მისგან ნუგეში, გულს ჭირნი უკუყარებით“

(გურამიშვილი, 1980:76).

– საანალიზო სტროფითაც პოეტს შემოაქვს „ლიტურგიული აზროვნების ნაკადი“ (სირაძე, 1992:174). იგი ობიექტურ სინამდვილეს (ჯვარცმას) ზედროული მნიშვნელობით, „უჟამო ჟამიერად“ (სირაძე, 1992:175), აღიქვამს და წარმოაჩენს. ფაქტის ლიტურგიული თვალსაზრისით აღქმა დავით გურამიშვილს ეხმარება მის გაპოეტურებაში. ბიბლიიდან აღებულ შთამბეჭდავ სახეებს ავტორი მხატვრულ სამყაროში აცოცხლებს და მკითხველამდე ამგვარად მიაქვს. პოეტი უძველეს ამბებს განიცდის, როგორც რეალურს, აწმყოში მომხდარს და ამით მათ უბრუნებს პირვანდელ სახეს (მოსია, 2005:388). საყურადღებოა, რომ დედა-ღვთისა აწმყო დროში მეტყველებს და სამერმისოდ ადამიანებს საუკუნო ცხოვრების დასამკვიდრებლად მოუწოდებს. დავით გურამიშვილის სააზროვნო მოდელი საეკლესიო პრაქტიკის პრინციპებს ეყრდნობა. იგი გოლგოთის ტრაგედიას მთელი სიცხადით აცნობიერებს და ჯვარცმულს მხურვალედ დასტირის. ეს ზოგადად ადამიანის სინანულის გამოხატვაც არის და მსხნელის უსამართლოდ დასჯის გამო ერთი კაცის, დავით

გურამიშვილის, პიროვნული მწუხარე განცდა.

პოეტის ლიტურგიული ცნობიერება ლექს „ზუბოვკაში“ ამგვარად გამოიხატა:

„ჩემის სიყვარულისათვის სცემეს ხელშეკრულსა,
სახით ვხედავ ჩემთვის მკვდარსა სისხლით გაბასრულსა“
(გურამიშვილი, 1980:181).

პოეტი აქ უფლის მიერ უშუალოდ მისთვის დაღვრილ სისხლზე საუბრობს და ადასტურებს საღვთისმეტყველო ჭეშმარიტებას, რომ, როგორც ყოველი ადამიანი, ისე კონკრეტული პიროვნება, თანაბრად მოვალეა ჯვარცმულის წინაშე. ლექსში „არია“ („რომელ არს გოდება“) ლირიკული გმირი ითავისებს წმ. მარიამის ტკივილს, მიმართავს ჯვარზე ვნებულს და ამბობს: „შენის პირისა სახითა გამოხსნილი ვარ მახითა“ (გურამიშვილი, 1980:176). იმედოვნებს, რომ ადამსა და ევასთან ერთად თავადაც ნუგეშეპყრული იქნება და მაცხოვარი პირადად მას გამოიხსნის:

„ადამის წყლურთა შამხვეო,
მისთვის სიხლისა დამთხეო!
წადი, სალბუნი მას ცხეო,
ევა იხსენ და მნახეო“
(გურამიშვილი, 1980:177).

ევას ტირილში კი ავტორის ლირიკული გმირის ხმაც გაისმის. ევა განიცდის, რომ გოლგოთაზე დაღვრილი მართალი სისხლი აწევს მხრებზე. თავადაც დამნაშავე და „ჯალათია“ უფლისა. პოეტი სათქმელში მასაც ჩაენაცვლება და დასასრულს ხსნის, რომ ევას ყოველი სიტყვა გაუთავისებია. იგი ლექსს საკუთარი ლირიკული „მეს“ მოხსენიებით ასრულებს:

„უფალო ტკბილო იესო!
გამოთქვა ვინც ლექსი ესო,
შეუნდევ შენაცოდარი,
ნაშფოთი დანაბორგარი!“
(გურამიშვილი, 1980:178).

საინტერესოა აგრეთვე ჯვარცმული იესოს ლირიკული გმირის თავისი ხვედრისადმი დამოკიდებულებაც. ტკივილით განაწამები ქრისტე ამბობს, რომ თავისივე ნებით ევნო: „ვისაჯე ნებსით, ჯვარზედა გარდმოვეკიდეო! მოვჰკვდი, სისხლითა ჩემითა ბრალი განვსწმინდეო!“ (გურამიშვილი, 1980:163). მაცხოვარი კაცობრიობის ცხოვნებას შეეწირა. ამავდროულად მის მიერ გაღებული მსხვერპლი თითოეული ადამიანის მანუგეშებელია. დავით გურამიშვილი უფლის წამებას თავის პირად დანაშაულად მიიჩნევს და ვნებულს ამგვარად დასტირის: „შენ მიწაშიგან გმარხეო!“ (გურამიშვილი, 1980:177).

უფლის ტკივილის თანაზიარი და დედა-ღვთისმშობელთან ერთად მისი დამტირებელი გულწრფელი სინანულით შეძლებს ღმერთთან „ლიტურგიულად თანამყოფობას“. სინანული, „განცდა თვისთა ცოდვათა“, ქრისტიანულად ცხოვრების საწინდარია: „შეინანეთ და გრწმენინ სახარებისად“ (მარკ. 1, 15). „სინანული განმახლებელი არს ნათლისღებისად, სინანული აღთქუმად არს ღმრთისა მიმართ ახლისა ცხოვრებისად“ (სინელი, 2016:109), — წერს წმ. იოანე სინელი. მონანულის გზა მწუხარებითა და გაჭირვებით აღსავსეა, მაგრამ იგი ადამიანს აუცილებლად მიიყვანს სამოთხემდე. გარკვეულწილად ამ აზრის გამოხატველია დავით გურამიშვილის ცნობილი აფორიზმი: „ჯერ მწარე ჭამე, კვლავ ტკბილი, თუ ეძებ გემოვნებასა“ (გურამიშვილი, 1980:65). პოეტი ყმაწვილთა სწავლისა და გარჯისაკენ მოწოდებას ამგვარად აგრძელებს:

„თავს სინანული სჯობია, ბოლოჯამ დანანებასა, —

ჭირს მყოფი, ლხინში შესული, შვებად მიითვლის ვნებასა“

(გურამიშვილი, 1980:65).

ავტორი ასეთ „ლხინად“ ცოდნის დაუფლებას რაცხავს, რაც დიდ ძალისხმევასა და შეჭირვების დათმენას უკავშირდება. მაგრამ ეს არ არის მხოლოდ ინტელექტუალური განვითარებისკენ მოწოდება. პოეტი მკითხველს, უპირველესად, იმ ცოდნის დაუფლებას ურჩევს, რომელიც თვითშემეცნების გრძელ გზაზე წინ უძღვის ღვთის ცნობა-შემეცნებას მასთან თანაზიარობის მიზნით. საღვთო ცოდნა ადამიანს საკუთარი თავის შეცნობაში ეხმარება, იგი განსჯის, ავისა და კარგის გარჩევის საშუალებაა და „ერთადერთი საგზალია იმქვეყნად წარსამძღვარებელი“ (ბეზარაშვილი, 2005:16).

ცოდვილობა ღმერთსდამორებული ადამიანის მდგომარეობაა. შესაბამისად, სინანული უფალთან დაბრუნების გზაა. საკუთარი უღირსობის განცდას თან ახლავს ცრემლი, რომელსაც უკეთურობით მოკვდინებული გულის მადლით მორწყვა შეუძლია. დავით მეფსალმუნე გულის განმწმენდელი ცრემლების „ანკარა ნაკადულებზე“ ამგვარად წერს: „ნაკადულნი წყალთანი გარდამოდიოდეს თუალთა ჩემთა, რამეთუ არა დავიცევ შჯული შენი“ (ფს. 118, 136). ლოთის მიერ დაღვრილმა სინანულის ცრემლმა გაანედლა მარცვალი, რომლისგანაც ცხოვრების ხე აღმოცენდა. ამ ხისგან შემდეგ ქრისტეს ჯვარი დაამზადეს. მაცხოვარი სინანულის ცრემლებით მორწყულ ძელიცხოველზე ევნო და ამით მიანიშნა, რომ ჯვრის ძალით ხსნა მხოლოდ მონანულს მიემადლება. უფალი თავად არის ხმელის გამანედლებელი. გოლგოთისაკენ მიმავალი, თანაგრძნობით განმსჭვალულ ადამიანებს ამგვარად მიმართავს: „უკეთუ ნედლსა ხესა ესრეთ უყოფენ, ხმელსა მას რაჲ-მე ეყოს?“ (ლუკა. 23, 31). ბიბლიური ალუზიის კვალობაზე, ხმელი ხის განედლების მხატვრულ სახეს წარმოაჩენს შოთა რუსთველი. ნესტანი და ტარიელი „მართალი სამართლის“ აღსრულებით „ანედლებენ ხმელს“ (535), — ზრუნავენ თავიანთი სიყვარულისა გადარჩენასა და სამშობლოს კეთილდღეობაზე.¹⁶ ცრემლთა წყაროს განმწმედელ ძალაზე საუბრობს იოანე

¹⁶ „ვეფხისტყაოსნის“ აღნიშნული ტაეპის ბიბლიური წყარო განხილული აქვს მ. კარბელაშვილს.

მინჩიცი: „ვინმცა მოსცა თავსა ჩემსა წყალი და თუალთა ჩემთა — წყარო ცრემლთაჲ? და ესრეთ ვტიროდემცა დღე და ღამე ლმობიერად, გულსმოდგინედ წინაშე ღმრთისა, ნუკუე გან-მცა-ვიბანე შეგინებული ესე გუამი ჩემი და განვაბრწყინვე სული ჩემი“ (მინჩიცი, 1987:174). პიროვნული განსაცდელისა და ზოგადადამიანური სატკივართ შეწუხებული დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირიც ასეთ „გამანედლებელ“ ცრემლებს ღვრის: „სულ გავანედლე გამხმარნი შამხნარნი ცრემლთა რწყებითა“ (გურამიშვილი, 1980:126).

პოეტური და ბიბლიასთან მიმართების თვალსაზრისით, საინტერესოა „დავითიანში“ წარმოდგენილი სინანულის ცრემლების მხატვრული სახის ზოგიერთი ასპექტი. თავდაპირველად ავტორმა გაამხილა თავისი წიგნის შექმნის მიზეზი: „ცხოვრების წყაროს უხსენე ხე ცხოვრებისა ღარადო, ამაღ ვსთქვი ჯვარზედ ვნებული ცრემლი იდინოთ ღვარადო“ (გურამიშვილი, 1980:58). „ცხოვრების წყაროს“ ცრემლთა ღარებით მიერთებული პოეტის გული სინანულით ემსჭვალვის ღმერთთან თანამყოფობას. დავით გურამიშვილი მკითხველსაც მოუწოდებს, ასეთი სინანულით ცრემლები ღვაროს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა წმ. გრიგოლ ნოსელის ნააზრევი, რომლის თანახმად, სინანულის ცრემლი გონებას განწმენდს და ადამიანს უკვდავების წყაროს, უფლის მადლს, დააწაფებს: „ხოლო წყალსა საბანელსა არა წყაროთაგან მომავალსა მოუცემს, არამედ ჩუენ შორის აღმომცენარესა მას მოგუანიჭებს, გინა თუ წყაროსა მას ცრემლთასა ვიტყვ, გინა თუ წმიდასა მას და განბანელსა ყოვლისაგან ბიწისა გონებასა“ (ნოსელი, 2006:21). „სისხლიან ცრემლთა ღვარი“ ჩამოსდით „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებსაც. ავთანდილს თინათინთან ხანგძლივად განშორება ღვთისგან მოვლენილ განსაცდელად ესახება. რაინდის „სისხლმან და ცრემლმან გარევით ღაწვი ქმნის ღარად და ღარად“ (705). ამგვარად მოტირალის პირველსახე ვეთსიმანიის ბაღში მლოცველი იესოა. განსაცდელის მომლოდინე უფალი, მამა ზეციერის წინაშე ცრემლმდინარე, ლოცვას აღავლენს: „და იქმნა ოფლი მისი, ვითარცა ცუარი სისხლისაჲ გარდამომავალი ქუეყანასა ზედა“ (ლუკა, 22,44).

დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირის იესოს მადლით გამშვენიებული გულიც საოცრად წრფელი სიყვარულითაა აღსავსე. უფლის ტკივილის თანაგანცდა და საკუთარი ცოდვებისა და მიუსაფრობის გამო ტირილი მის გულსაც „სიცოცხლის წყაროსთან“ დამაკავშირებელი „ღარებით“ ხაზავს:

„გულზედ მქონდა მოხაზული ცხოვრებისა წყაროს ღარი,
ვითრე და გარდვადინე მე იმაზე ცრემლთა ღვარი“

(გურამიშვილი, 1980:122).

პოეტმა „ცხოვრების წყაროს“ თავისი ცრემლები შეუერთა და ამით ეზიარა სინანულითა და სიყვარულით სავსე გულის სიწრფელეს. ავტორი დედა-ღვთისმშობელსაც ევედრება, თავისი „ღარებით“ პოეტის სინანულის ცრემლები უკვდავების დაუშრეტელ შადრევნებს დაუკავშიროს. ლექსში „ოდეს დავით გურამიშვილი ვისტრინის ომში ცხენითურთ ლიაში დაეფლა, იმის მონასიბად ღვთის-მშობლის შესხმა“ მიმართავს ყოვლადწმიდას: „ჩემი

ცრემლი ზედ იდინე, ცხოვრების წყლის ღარო“ (გურამიშვილი, 1980:154). უფალსაც გულზე მარადიული წყლის სხურებას ევედრება: „მოწყალეა შენი, მყვარო, მამაკვდავსა მამაშველე; შენი უკვდავების წყარო გულს მაპკურე, დამასველე!“ (გურამიშვილი, 1980:300).

„ცრემლთა ღარები“ წმინდა პეტრე მოციქულს უკავშირდება. მაცხოვარმა მას, ეკლესიის სიმტკიცის ნიშნად, „კლდე“ (იგივე „კეფა“) უწოდა: „შენ ხარ კლდე, და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესიად ჩემი, და ბჯენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდიან მას“ (მათე, 16, 18). უფალმა ასეთი პატივით გამოარჩია კაცი, რომელმაც განსაცდელისას თავისი მოძღვარი სამგბის უარყო. მოციქულს ღრმა სინანული დაეუფლა და მწარედ ატირებული მხსნელს შენდობას ევედრებოდა: „და მოიქცა უფალი და მიჰხედა პეტრეს. და მოესხენა პეტრეს სიტყუად იგი უფლისად, რომელ ჰრქუა მას, ვითარმედ: ვიდრე ქათმისა ხმობადმდე სამ-გბის უვარ-მყო მე. და განვდა გარე და ტიროდა მწარედ“ (ლუკა, 22, 61-62).

ნიშანდობლივია ისიც, რომ „დავითიანში“ არაერთხელ გვხვდება წმ. პეტრე მოციქულის ცხოვრების ზოგიერთი ეპიზოდის ალუზიურად თუ პირდაპირ ხსენების მაგალითი. დავით გურამიშვილის ტყვეობისგან თავის დახსნის ისტორია მოციქულის საპყრობილიდან განთავისუფლების ამბის ანალოგიურია. „საქმე მოციქულთად“ გადმოსცემს: „ხოლო ანგელოზმან უფლისამან ღამე განუხუნა კარნი საპყრობილისანი და გამოიყვანა იგინი“ (საქმე მოციქულთად, 5,19). ჰეროდეს მიერ შეპყრობის შემდეგ კი წმინდანს ანგელოზი გამოეცხადა, უბიძგა, გააღვიძა და აუწყა, რომ წასულიყო: „და აჰა ანგელოზი უფლისად ზედა მოადგა, და ნათელი გამობრწყინდა სახლსა მას შინა, და სცა გუერდსა პეტრესსა, და განაღვძა იგი და ჰრქუა მას: აღდეგ ადრე. და დასცვეს ჯაჭუნი იგი ხელთაგან მისთა“ (საქმე მოციქულთად, 12,7). დავით გურამიშვილის ლექთაგან განთავისუფლების ამბავიც საღმრთო ძალის გამოცხადებას უკავშირდება. სიზმრად ნანახი ზეციური არსება საყვედურობს, ფეხს წამოჰკრავს, ჯოხით ემუქრება და გაპარვისკენ მოუწოდებს: „ფეხი წამომკრა წყნარადა, ჯოხითა დამაშინაო: „რატომ ვერ ჰბედავ წასვლასა, აგრე რამ შეგაშინაო?“ (გურამიშვილი, 1980:121). იგი უმხელს, რომ თავად იესო-მაცხოვრისგან გამოგზავნილია, რათა პოეტი განსაცდელისაგან დაიხსნას: „მან მითხრა: ვისაც შენ ამბობ, შენზედ წყალობა მისია; შენად ჯოხითა საცემრად მე იმან გამომისია“ (გურამიშვილი, 1980:121). დავით გურამიშვილი წმ. პეტრე მოციქულის ანგელოზის მიერ განთავისუფლების ისტორიის ანალოგიური თავგადასავლის აღწერით თავის ხვედრს, მაცხოვრის მადლთან თანაზიარობის მიზნით, სიმბოლურად მოციქულის ისტორიას უკავშირებს. წმინდანი მისთვის აგრეთვე გულმხურვალეებისა და საოცარი სინანულის მაგალითია. ავტორი პირად ცოდვებთან ერთად თანაგანიცდის წმინდა პეტრეს სატკივარსაც.

პეტრე მოციქული მაცხოვრის უარყოფას მთელი ცხოვრების განმავლობაში ნანობდა. მამლის ხმის გაგონებაზე საკუთარი ქმედება ახსენდებოდა და მწარედ განიცდიდა. ცრემლთა დენის შედეგად სახეზე ღარებიც კი გაუჩნდა (მას ხშირად სწორედ ასეთი

ღარებით გამოსახავენ. ამით ქრტიანული ხატწერა პირველმოციქულის წინაშე მლოცველს გულწრფელი სინანულისკენ მოუწოდებს). სინანულის უწყვეტი ცრემლების ღარებმა წმიდა პეტრე განწმინდა. საბოლოოდ „სამოთხის კლიტენის“ მფლობელიც კი გახდა: „და მიგცნე შენ კლიტენი სასუფეველისა ცათაჲსანი“ (მათე, 16, 19). მკვდრეთით აღმდგარი იესო პეტრეს პირადად გამოეცხადა. უფლის ანგელოზმა მენელსაცხებლედ დედებს მოუწოდა: „წარვედით და უთხარით მოწაფეთა მისთა და პეტრეს, ვითარმედ: აჰა ეგერა წინაგიძღუს თქუენ გალილეას“ (მრ. 15,7). იოანეს სახარებაში მოთხრობილი ამბავიც მონანული პეტრეს მიმართ უფლის გულმოწყალების დასტურია: აღდგომის შემდეგ იესო გამოეცხადა მოწაფეებს და პეტრეს სამგზის ჰკითხა: „სიმონ იონაჲსო, გიყუარ მეა?“ (იოანე, 21,17). მოციქულმა სამჯერვე უბასუხა: „უფალო, შენ უწყი და ყოველი იცი, რამეთუ მიყუარ შენ“ (იოანე, 21,17). ამგვარად, უფლის სამჯერ უარყოფის საპირწონედ მისი სიყვარული სამგზის აღიარა. „ღარებით“ პირველმოციქულის ცრემლთა ნაკადი „ცხოვრების წყაროს“, იესოს, შეუერთდა. მისი გული სინანულის ცრემლებით მოირწყო და უფლის სიყვარულით განედლდა. წმ. მოციქულის ისტორია დავით გურამიშვილისთვის მაგალითი და ნუგეშია, რომ იგი სამოთხის კარიბჭესთან მისულს შეეწევა: „პეტრე და პავლე, სამოთხის მცველი, ნუ მექნებიან კართა დამხშველი!“ (გურამიშვილი, 1980:168).

აღსანიშნავია, რომ დავით გურამიშვილის წინამორბედი თუ თანამედროვე მწერლები წმ. პეტრე მოციქულის სინანულის თემას არაერთხელ შეხებიან. „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ავთანდილი ფათერაკიანი მოგზაურობის წინ შერმანდინს არიგებს:

„მოკვდე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანასგან ნუ იქმ ქმნილსა,

ამაზედა იტირებდი, დაიდებდი თვალთა მილსა“ (778). როგორც მკვლევარი ლ. დათაშვილი შენიშნავს, საანალიზო ეპიზოდში „ალუბიურად იგულისხმება მაცხოვრის ჯვარცმის ღამის ამბავი. ერთი მხრივ, იუდა ისკარიოტელი, რომელიც თავს იკლავს უსასობის გამო და სატანის ქმნილს აღასრულებს, რის გამოც ჯოჯოხეთის სახაში ვარდება. მეორე მხრივ, პეტრე მოციქული, რომელიც იმდენს ტირის მამლის ყვილიდან მოყოლებული (რადგან აუხდა უფლის წინასწარმეტყველება, სანამ მამალი იყივლებს, სამჯერ გამცემო) სინანულის გამოც და მაცხოვრის სიყვარულითაც, რომ თვალებზე ღარები (მიღები) უჩნდება ცრემლის დაუსრულებელი დენისგან“ (დათაშვილი, 2017:31).

თეიმურაზ პირველი „ვარდბულბულიანში“ უარყოფს იუდას განცდებს და უფალს სწორედ პეტრეს მსგავსი სინანულის მიმადლებას ევედრება: „ცრემლნი პეტრესნი მომმადლენ, იუდად ნუ გამბერაო“ (თეიმურაზ პირველი, 1960:60). სულხან-საბა ორბელიანი ნაშრომში „სწავლანი“ („სწავლა უდროოდ და ურგებად სინანულისათვის“) დეტალურად განიხილავს და ადარებს იუდასა და პეტრეს მაგალითებს. შესაბამისად, მოუწოდებს მკითხველებს, რომ პეტრეს დარი სინანული იქონიონ, რადგან იუდას ქმედება იყო „საქმე ბოროტი და სინანული ურგებელი“ (ორბელიანი, 1983:311)... ავტორი მკითხველებს მოძღვრავს: „თქუენცა, ცოდვილნო, ემსგავსენით სინანულითა პეტრეს ჟამსა მარჯვესა,

რათა მსგავსად მისად მოგეტყვნეს, და გეშინოდესთ ურგებისა სინანულისა, რაჟამს არღარა სარგებელ გეყოსთ“ (ორბელიანი, 1983:311). დავით გურამიშვილიც ამ ავტორთა ნააზრევს ეხმიანება, იუდასა და პეტრეს ცოდვის მიმართ დამოკიდებულებას ადარებს და შენიშნავს: „მუნ პეტრეს უვარს უყვია, — ვერ ვიცნობ, — უთქვამს ფიცითა, მერმე კი შეუნანია, აწ მკვიდრობს კლდე სიმტკიცითა“ (გურამიშვილი, 1980:103). მოციქულის მაგალითზე კი უფლის გულმოწყალებასა და სინანულის გზით განწმენდაზე საუბრობს: „ვინც შეინანებს, შეუნდობს უფალი თავის ცოდვასა“ (გურამიშვილი, 1980:103). როგორც ჩანს, დავით გურამიშვილის მიერ სინანულის მოტივის ამგვარი გააზრება გარკვეულ ლიტერატურულ კონტექსტშიც არის შესაძლებელი.

პოეტი პირველმოციქულის დარ სინანულს მიეღტვის. წმიდა პეტრეს სწორედ „უკვდავების წყაროს იგავში“ იხსენიებს და წერს: „ერთი ტირდა: „რად გაგექეც“, ცრემლის გუბი წანაყენა“ (გურამიშვილი, 1980:74). წმიდა მოციქული უფლის შეხედვამ საკუთარ სულში ჩაახედა და მწარედ აატირა. მან სინანულით ილოცა და შენდობა ითხოვა. ცრემლიანი ლოცვა მიტევების და ქრისტეს მადლის კვლავ დაბრუნების დასტური იყო. დავით გურამიშვილსაც სურს, წყალობით გადმოხედოს უფალმა და მამხილებელი მზერით საკუთარ სულში ჩაახედოს, რომ სინანულის განმწმენდელმა ცრემლებმა ღარებით მის გულში მოჩუხჩუხე სიცოცხლის წყაროს დააკავშიროს. „დავითიანის“ დაწერის მიზანიც ეს არის. პოეტი თავისი სულიდან ამოძახილი ლექსით ღვთის სიტყვასთან დამაკავშირებელ „კალაპოტს“ იჭრის, რათა ქრისტესგან მომდინარე უკვდავების წყაროს დაეწაფოს. დავით გურამიშვილისთვის პოეტური გზა გამხდარა თვითშემეცნებისათვის სულიერი გამრჩეობის ასპარეზი. ამიტომ ლიტურგიულ ცნობიერებაზე დაფუძნებულ „პიროვნულ ლირიკას“ ამკვიდრებს (სირაძე, 1982:227).

ჯვარცმულის ვნების თანაგანცდა და სინანულის ცრემლების ღვრა აღდგომის სიხარულის მომასწავებელია. ადამი სიკვდილის დამამარცხებელი ქრისტეს მადლით ცხონდა. „დავითიანის“ შესავალში ავტორი წერს:

„ქემ ხორციით მოკლა კაცება, ცხოველ ქმნა სული მღვთოვანი,
ადამს სამოთხით განძებულს მით მუნვე მოურთო ვანი“

(გურამიშვილი, 1980:81).

დავით გურამიშვილიც, როგორც პირველმამის შორეული შთამომავალი, იმავეს მოელის: „ისევ განცხოვლდა, მე მით ვილხენდი“ (გურამიშვილი, 1980:151). ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ადამის ცხონების სიხარულის პოეტის მიერ უშუალოდ, პიროვნულად განცდის ფაქტთან. ამ გავებით ღვთისმშობელიც თავისი „საყვარლის“ მომყვანებელად ესახება: „ჩემ საყვარლის მომყვანელო ძედ, მარიამ ქალო“ (გურამიშვილი, 1980:153)... ამ საოცრად თბილ მიმართვაში ზეციური სიყვარულით გულანთებული კაცის ხმა გაისმის. იგი საღვთო მიჯნურობის წესისამებრ ცხოვრებას მიეღტვის და წმ. მარიამს ევედრება: „ვით წესია საყვარლისა, ტრფიალს შემაყვარო“ (გურამიშვილი, 1980:154). პოემა

„მხიარული ბაფხულის“ მიხედვით კი, მწყემსი უფლისაგან თავისი სატრფოს მართალი გულით შეეყვარებას ითხოვს: „მას ჩემს საყვარელს, ღმერთო, მაყვარე; დაგწორებულვარ, აწ შამამყარე გულითა მართლითა, პირითა ნათლითა შეურცხვენელად!“ (გურამიშვილი, 1980:258). „მხიარულ ბაფხულს“ მოსდევს „ადამის საჩივარი“ — გოდება ცოდვის შედეგად შეძრწუნებული პირველკაცისა, რომელიც ხსნას სწორედ სიყვარულში ხედავს. ლექსის მიხედვით, „მყვარი“ (საყვარელი) ქრისტეა, რომელსაც უკვდავების წყაროსაც უწოდებს: „მოწყალება შენი, მყვარო, მამაკვდავსა მამაშველე; შენი უკვდავების წყარო გულს მაპკურე, დამასველე!“ (გურამიშვილი, 1980:300).

საყვარელი ძის ჯვარზე ვნებით გულდამწვარი დედა-ღვთისმშობლის მწუხარებას სწორედ აღდგომის სიხარული ანელებს. უფლის წმინდა ცხედრის წინაშე წმ. მარიამს კაცობრიობის ცოდვათაგან გამოხსნა ახარებს. იგი ევედრება იესოს: „მომკალ, წინაწინ წავიდე, შენი ვახარო ევასა: იესო მოვა, დაგისხნის, მორჩები პირველ წყევასა!“ (გურამიშვილი, 1980:77). დავით გურამიშვილი ყოვლადწმინდას „აღდგომის ხატს“ უწოდებს: „ნათელი და ბრწყინვალეო, თქმულო აღდგომისა ხატო“ (გურამიშვილი, 1980:126)... პოეტის სურს, ევას მსგავსად, ღვთისმშობელმა გამოხსნა მასაც ახაროს: „ადამის მხსნელის დედაო, ძით ევას მახარობელო, შეწუხებულსა მახარე, იესო ქრისტეს მშობელო“ (გურამიშვილი, 1980:125). ქრისტეს აღდგომის წინაუწყება ძველ აღთქმაში იონა წინასწარმეტყველის სამი დღის შემდეგ ვეშაპის მუცლიდან გამოსვლა იყო, ახალ აღთქმაში კი ოთხი დღის მკვდარი ლაზარეს აღდგინება მიანიშნებს. ავტორი ორივე ბიბლიურ პერსონაჟს ახსენებს. როგორც „ვეშაპის მუცლით იონას ხვდა მესამეს დღეს ლხინება“ (გურამიშვილი, 1980:80), აგრეთვე თავადაც სურს, ეუწყოს, რომ ცოდვათაგან მოკვდინებული ლაზარეს მსგავსად აღდგება; ამიტომაც ლოცულობს ღვთის წინაშე: „ვით ლაზარეს დამარხულსა „აღსდგე“ — თავსა დამძახეო!“ (გურამიშვილი, 1980:110). პოეტი თითქოს ბიბლიურ ლაზარესაც ენაცვლება და მაცხოვრის ნათქვამი — „ლაზარე, გამოვედ გარე“ (იოანე, 16, 43) — საკუთარი „მეს“ მიმართ მოწოდებად მიუჩნევია. სულიერი აღდგომით მადლმოსილი პოეტი თავის სიხარულს უფლის ამ სიტყვებით გადმოსცემს: „ბნელში მგდებარე გამოვედ გარე“ (გურამიშვილი, 1980:151).

ამრიგად, დავით გურამიშვილი, როგორც კაცი, იზიარებს ადამის ცოდვას და, პირველმამის მსგავსად, უფლის ჯვარცმით გამოსყიდულია ჯოჯოხეთის ტყვეობისგან. ამ მხრივ საინტერესოა ლექსი „ადამის საჩივარი“, რომელიც ადამის მოხსენიებით იწყება და დავითის (ავტორის ლირიკული „მე“) მთავრდება. „თავად ტექსტი, რომელიც ამ ორ სახელს შორის ძევს, მომხიბლავი უშუალოებით გვიჩვენებს გარდასახვას ადამის სათქმელიდან გურამიშვილის სათქმელამდე და (საოცარია!) პირიქითაც. თითქოს ადამი და დავითი რაღაც იდუმალი ძალით ერთიანდებიან (ეს „ოლამური“ მთლიანობაა) და მათი სათქმელი ურთიერთში „მიდი-მოდის“ (მურღულია, 1997:83). პოეტი ქრისტეს ტკივილის თანაგანმცდელი და ღვთისმშობლის მწუხარების თანამოზიარეა. ამიტომ მას წილი აქვს აღდგომის სიხარულში. როგორც აღდგომილი უფალი გამოეცხადა მოციქულებს

და მშვიდობა უსურვა, დავით გურამიშვილიც ასევე მოელის ქრისტესთან შეხვედრას. ავტორის ეს სურვილი ნაწარმოების პირველივე ნაწილში მქლავნდება: „მზეთა-მზევ, მზემან მომნახოს, მითხრას მშვიდობა, სალამი, თავს საფარველად მომმადლოს თავის აღდგომის ალამი“ (გურამიშვილი, 1980:111).

თვითშემეცნების პირველ საფეხურზე, „საცნობლად თავისად“, დავით გურამიშვილმა უმთავრესი პრობლემები წამოჭრა. იგი თავის პოეტურ „მეს“ ადამის მეგვიდრედ (ხატება-მსგავსებისა და პირველცოდვის თვალსაზრისით) აცხადებს, შესაბამისად, შემოქმედის წინაშე თავის წილ პასუხისმგებლობას გრძნობს. მადლიერია, როგორც ხატი და მსგავსი; სინანულში ჩავარდნილია, როგორც ცოდვილი. ამავე დროს, განსაკუთრებულ მოვალეობას გრძნობს ქრისტეს წინაშე, რომელიც მისი „ძველი ვალისაგან“ გამომხსნელი და „ახალი ვალის“ დამკისრებელია. აქედან იწყება პიროვნული გზით უფლის ძიების მოტივი, ვინაიდან „ახალი ვალი“ სწორედ პირადი ცოდვების დაძლევისა და პიროვნული სრულყოფის გზაზე დგომას გულისხმობს. დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირი თავს ვნებული ქრისტეს „ჭირისუფლად“ და წმიდა მარიამის დარდის მოზიარედ მოიაზრებს; წმიდა პეტრე მოციქულის მსგავსად, სინანულის განმწმენდელ ცრემლებს ღვრის, ამ ცრემლთა ღარებით უკვდავების წყაროსთან დაკავშირებას მოელის და აღდგომის სიხარულით ღხინებას სასობს.

ბ. თვითშეგნება და სიყვარული

სიყვარული დავით გურამიშვილის „დავითიანში“, ფილოსოფიური, რელიგიური თუ ლიტერატურული ტრადიციებიდან გამომდინარე, მრავალმხრივი მნიშვნელობითაა მოაზრებული. ნაწარმოებში სატრფიალო თემატიკას უმთავრესად ალევორიული გაგება აქვს. თვითშემეცნების პირველივე საფეხურზე დავით გურამიშვილი ამ გრძნობას განიხილავს, როგორც ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობის უმაღლეს ფორმას, ღვთის ცნობის გზას და, ამდენად, საკუთარ თავსაც „უფლის მიჯნურად“ მოიაზრებს.

ძველი ბერძნები სიყვარულს მშვენიერების შემეცნების და პიროვნული სრულყოფის საშუალებად აღიარებდნენ. პლატონის აზრით („ნადიმი“), სიყვარული მშვენიერებით შემოსილ სულში სრულქმნილობის სურვილს ბადებს. „ამ გზით იგი აუცილებლად ავა ჭვრეტამდე იმ მშვენიერებისა, რომელიც კაცთა ქმედებასა და კანონებში ვლინდება და დარწმუნდება, რომ მშვენიერი ყველგან ერთიანია და იდენტური“ (პლატონი, 2017:73). ამგვარად ზემთაგონებული სული, „გაბრძნობილი და გამობრძმედილი“ (პლატონი, 2017:73), საბოლოოდ აუცილებლად შეიმეცნებს „მოძღვრებას აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ“ (პლატონი, 2017:73). ეს უკანასკნელი არის მარადიული, სახიერი, ხელთუქმნელი, თავისუფალი ავსებისა და განლევისაგან. მისი განცდის სურვილი კაცად ყოფნის საზრისს

ამართლებს. პლატონის თანახმად, სიყვარულის სამყაროში განფენილობის იდეა ადამიანს აბსოლუტური მშვენიერების ჭვრეტამდე მიიყვანს, რაც ნიშნავს იმას, რომ საბოლოოდ უნდა „...შეიცნოს თვით მშვენიერებაც“ (პლატონი, 2017:75).

მიჯნურობის გამაკეთილშობილებელ ძალას ქადაგებს ქრისტიანული რელიგია. „ღმერთი სიყვარულისად არს“ (იოანე, I, 4, 8), — ამ სიტყვებით საცნაურდება შემოქმედის მაღლის სრულიად სამყაროში განფენილობის იდეა. ადამიანი თავისი ხატება-მსგავსებით ნაწილია ამ ჰარმონიისა. იოანე მახარებლის თანახმად, ეს გრძნობა სულგრძელი და სათნოა; იგი ვაცს სულიერად ამაღლებს. სახარების მიხედვით, უმთავრეს მცნებად სწორედ მოყვასის სიყვარული და მისთვის თავდადება მიიჩნევა: „ესე არს მცნებად ჩემი, რადთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარეთ თქვენ. უფროდსი ამისსა სიყუარული არავის აქუს, რადთა სული თვის დადვას მეგობართა თვსთათუს“ (იოანე, 15, 12-13). წმ. იოანე მოციქულის განმარტებით, მიჯნურობა ღმერთთან მყოფობის საწინდარია: „ღმერთი სიყუარული არს და რომელი ეგოს სიყუარულსა ზედა, ღმერთი მის თანა ჰვიეს და იგი ღმრთისა თანა“ (იოვანე I, 4, 16). სიყვარულით გულანთებული ადამიანის ლტოლვის, სწრაფვის პირველმიზმები და მიზანიც თავად უფალია, რომელიც მოუწოდებს თავის შვილებს: „...ჩუენ გვეყვარს იგი, რამეთუ მან პირველად შემეყუარნა ჩუენ“ (იოვანე I, 4, 19).

სიყვარული ყველა სათნოების საფუძველია და თავისთავად სათნოებებს ადამიანი აბსოლუტურ სიყვარულამდე მიჰყავს. წმ. პეტრე მოციქულის სწავლებით, ეს გრძნობა საბოლოოდ სულის ნაყოფიერების და ღვთის შემეცნების აუცილებელი პირობაა: „...ჰყავთ სარწმუნოებასა შინა თქუენსა სათნოებად და სათნოებასა შინა — მეცნიერებად, და მეცნიერებასა შინა — მარხვად, და მარხვასა შინა — მოთმინებად, და მოთმინებასა შინა — ღვთის მსახურებად, და ღვთის მსახურებასა შინა — ძმათ მოყუარებად, და ძმათ მოყუარებასა შინა — სიყუარული. რამეთუ ესე რაჟამს თქუენ თანა და გარდაგემატოს არა უქმად, არცა უნაყოფოდ იპოვნეთ უფლისა ჩუენის იესუ ქრისტეს მეცნიერებასა“ (პეტრე II, 1, 5-8). სიყვარული ღმერთის ცნობის გზად ცხადდება წმ. იოანე ოქროპირის მიერ: „შევიყვაროთ ღმერთი ყოვლითა სულითა ჩვენითა და ყოვლითა გულითა ჩვენითა, რადთა ღირს ვიქმნეთ ცნობად მისა“ (ოქროპირი, 1905:39).

სწორედ ქრისტიანულ კონცეფციას ეფუძნება „ვეფხისტყაოსანში“ მიჯნურობის, როგორც სულის ამამაღლებელი სათნოების, რაობის გაგება. მკვლევარ მ. ქურდიანის შენიშვნით, პოემაში სიყვარული წარმოდგენილია, როგორც „ერთგვარი კიბე, რომლის პირველ საფეხურზე დგას პიროვნება (მე), ხოლო უკანასკნელ საფეხურზე — ღმერთი. ამაღლება პიროვნებიდან (მე-დან) ღმერთამდე და მასთან ზიარება (შერწყმა) ხდება იერარქიულად მკაცრად დიფერენცირებულ საფეხურებზე გადაადგილებით. სიყვარულის კიბის პირველ საფეხურზე დგას ადამიანის სიყვარული საკუთარი თავისადმი... სიყვარულის კიბის მეორე საფეხური მარკირებულია სისხლის ერთობით, სისხლისმიერი ნათესაობით... სიყვარულის კიბის მესამე საფეხურზე დგას სიყვარული მოპირდაპირე სქესისადმი... მეოთხე საფეხურზე დგას სისხლისა და სქესისაგან დამოუკიდებელი სიყვარული (მეგობრობა,

მოყვრობა)... აქ ლაპარაკია საფეხურებზე ამაღლების კვალდაკვალ სულიერი მომენტის პროგრესირებად დომინანტობაზე. „სიყვარული აღგვამაღლებს“, სწორედ, სიყვარულის ამ სიმბოლურ კიბეზე გეაღსვლას გულისხმობს. ადამიანის ამაღლება კიბეზე ხდება ქვემოდან ზემოთ — საკუთარი თავიდან ღმერთისკენ. ღმერთი ამ კიბის მიზეზიც არის და მიზანიც, ერთდროულად“ (ქურდიანი, 2009:80).

სოლომონის „ქებათა ქების“ გავლენით, ანტიკური კულტურისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის კვალდაკვალ, რენესანსის ხანაში პიროვნების სრულყოფის გზად ადამიანური სიყვარული მოიაზრება. აღორძინების ეპოქაშიც მიჯნურობა აღიქმება, როგორც საკუთარი თავის ძიების, განსრულების, ბედნიერების აუცილებელი პირობა, მაგალითად, დანტეს ბეატრიჩესადმი ტრფობა თვით სამოთხემდე აამაღლებს. ამ თვალსაზრისით ალიგიერი სხვებისთვის მაგალითის მიმცემია: „წინასწარმეტყველური პათოსით აღვსილი დანტე მოუწოდებს კაცობრიობას შინაგანი განახლებისაკენ. ხოლო ამის უცილო პირობაა ცალკეული ადამიანის თვითგანწმენდა და თვითგანახლება“ (გამსახურდია, 1985:90).

დავით გურამიშვილის მიჯნურობის უნივერსალურობის საფუძველი როგორც ანტიკურ ფილოსოფიაში, ისე ქრისტიანულ კულტურასა და ამ ორ საწყისზე აღმოცენებულ ლიტერატურულ ტრადიციებშია საძიებელი. თვითშემეცნების გზაზე შემდგარი კაცისთვის სიყვარული საკუთარი თავის გაცნობისა და განწმენდილი გულით ღმერთთან მისვლის აუცილებელი პირობაა.¹⁷ „საცნობლად თავისად“ დასმული კითხვების კვალდაკვალ ღვთისაკენ მიმავალი, ტრფობით გულანთებული დავით გურამიშვილი თავს „უფლის მიჯნურად“ აცხადებს და უზენაესი სიბრძნის გასათავისებლად ლოცულობს. ღვთის შემეცნების გზა რომ სიყვარულია, ნათლად ჩანს ლექსში „სიტყვა ესე ღვთისა“, რომლის მიხედვით, უფალი ადამიანს მოუწოდებს: „მცან, მე ვარ შენი მოყვარე, შენ მე გიყვარდე“ (გურამიშვილი, 1980:161).

როგორც აღინიშნა, სიყვარულის ძალმოსილებაზე თავის „ნადიმში“ ჯერ კიდევ პლატონი საუბრობდა. ფილოსოფოსის თქმით, თვით ამა თუ იმ პროფესიაში დახელოვნებული კაციც ანგარიშს უწევს ეროსს. „ნადიმის“ მიხედვით, პლატონი ადამიანის საქმიანობის სიყვარულით წარმართვის მოსურნეა: „ყველაფერში, იქნება ეს მუსიკა, მედიცინა თუ რაიმე სხვა, რასაც კაცურს ვუწოდებთ ჩვენ, ანდა ზეკაცურს, საჭიროა ანგარიში გაეწიოს ორივე ეროსს, რადგან ისინი ყველგან არიან“ (პლატონი; 2017:34). ხოლო პერსონაჟი ერიქსიმახოსი ეროსს ადამიანთა შთამავანებელ ძალად მოიაზრებს: „რაც შეეხება ხელოვანთა ოსტატობას, განა ნათლად არ ვხედავთ ჩვენ, რომ სწორედ მან მიაღწია სახელს და დიდებას, ვისაც ეროსი ჰყავდა მოძღვრად, ხოლო ვისაც შთავანება ეროსისაგან არ მიუღია, დავიწყების ჩრდილს მიეცა სამარადისოდ“ (პლატონი, 2017:50). „ნადიმის“ თანახმად, აპოლონი

¹⁷ აღნიშნული საკითხები განხილულია სტატიამ „სიყვარული დავით გურამიშვილის „დავითიანის“ მიხედვით“; ე. ორაგველიძე; ახალგაზრდა მეცნიერთა მესამე საერთაშორისო სიმპოზიუმში ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში / International Symposium of Young Scholars in the Humanities (ISYS); სიმპოზიუმის მოხსენებათა კრებული; გვ. 253-261; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი; გამომცემლობა „უნივერსალი“; თბილისი; 2019 წ.

სიყვარულის წყალობით დაეუფლა მეისრობის, ექიმობისა და წინასწარმეტყველების ნიჭებს; ეროსმა მუშებს — მუსიკის, ათენას — ქსელის მბეჭველის, ზევსს კი — ღმერთთა და ადამიანთა მართვის ხელოვნება გააცნო. ამასთან ერთად, სიყვარული საკუთარი თავის შეცნობის, გაკეთილშობილების საწინდარია. „ადრეულ დიალოგებში“, კერძოდ „პირველ ალკიბიადეში“, სოკრატე ამბობს, რომ არცერთი პროფესიის ადამიანი არ იცნობს საკუთარ თავს, რადგან იცის მხოლოდ თავისი საქმე, პროფესია, მხოლოდ ის, რაც სხეულის სამსახურებლადაა მოგონილი. საკუთარ თავს იცნობს ის, ვინ თავის სულს იცნობს. თვითშემეცნება სიყვარულის გზით ხორციელდება, რადგან, სოკრატეს თქმით, „ვისაც შენი სული უყვარს, არასდროს არ მიგატოვებს, სანამდის ეგ სული ცდილობს, უფრო უკეთესი გახდეს“ (პლატონი I, 2013:236).¹⁸

ყველა საქმიანობაზე სიყვარულის აღმატებულობის შესახებ, აგრეთვე ყოველი საქმის სიყვარულით წარმართვის აუცილებლობაზე წმ. პავლე მოციქული წერს: „ენასა ღათუ ვაცთასა და ანგელოზთასა ვიტყოდი, ხოლო სიყუარული არა მაქუნდეს, ვიქმენ მე ვითარცა რვალი, რომელი ოხრინ, გინა წინწილანი, რომელი ხმოზედ. და მაქუნდეს ღათუ წინასწარმეტყველება და უწყოდი ყოველი საიდუმლოდ და ყოველი მეცნიერება და მაქუნდეს ღათუ ყოველი სარწმუნოება ვიდრე მათაცა ცვალებადმდე, და სიყუარული არა მაქუნდეს, არა-ვე-რად ვარ“ (კორინთ. I, 13, 1-2). წმ. პავლე მოციქული თანახმად, უსიყვარულოდ ცხოვრება ფუჭ შრომას ჰგავს, მხოლოდ სიყვარულის მქონე მუშაკი მიითვლის კეთილ ნაყოფს. ამავე ეპისტოლეში მოციქული ცოდნისა და სიყვარულის საინტერესო დეფინიციას წარმოადგენს: „მეცნიერება განალადებს, ხოლო სიყუარული აღაშენებს. უკუეთუ ვისმე ჰგონიეს, ვითარმედ იცის რადმე, არღასადა უცნობიეს, ვითარ-იგი ჯერ-არს ცნობად. ხოლო რომელსა უყუარს ღმერთი, იგი ცნობილ არს მის მიერ“ (კორინთ. I, 8, 1-3). ვინაიდან ადამიანის უმთავრესი მოვალეობა სულიერი სრულყოფაა, მოციქულის სიტყვით, ამისათვის ერთადერთი გზა არის სწორედ „...სიყუარული, რომელი-იგი არს სიმტკიცე სრულებისად“ (კოლასელთა, 3, 14).

ანტიკური და ქრისტიანული სიბრძნით ნასაზრდოებ ავტორთა ეს თვალთახედვა ქართულ მწერლობაში არაერთხელ ასახულა. ერთი მხრივ, გამოკვეთილია სიყვარულით ნებისმიერი პროფესიის დაუფლების მოტივი, მეორე მხრივ, სიყვარული თავადაა ყოფის საზრისის ძიებისა და საბოლოოდ ღვისშემეცნების გზა. გიორგი მთაწმინდელის „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ მიხედვით, მონასტრის წინამძღვარი ექვთიმე ტრაპეზარს ურჩევს,

¹⁸ საგულისხმოა, რომ ფილოსოფოს მერაბ მამარდაშვილის შესახებ საუბრისას წერილში „უადგილო ყოფიერება“ ოლეგ არონსონი შენიშნავდა, რომ აზროვნების აქტით სხვა სამყაროს აღმოჩენა, „აკრძალულ“ ტოპოსში მოხვედრით „მოაზროვნედ“ ჩამოყალიბება შესაძლებელია „ფილოსოფიური მსჯელობის გზით (როგორც დეკარტი ან კანტი), ლიტერატურით (როგორც პრუსტი ან კაფკა), ტილოსა და საღებავების მეშვეობით (როგორც სეზანი ან ვერმეერი), სიყვარულით თუ... თავაზიანობის უმარტივესი აქტით“ (არონსონი, 2020:263). სიყვარული, სხვა ჩამოთვლილ საქმიანობასთან ერთად, ადამიანის სულიერ-ინტელექტუალური განვითარების და პიროვნული სრულყოფის მნიშვნელოვან გზად მოიაზრება.

თავისი საქმე ღვთის შიშითა და სიყვარულით შეასრულოს, რადგან ეს ზეცაში მიეთვლება არა ადამიანთა, არამედ ანგელოსთა მსახურებად და არ დაეკარგება თავისი სასყიდელი. პროფესიული (ამ შემთხვევაში — პოეტური) ვალის მოსახდელად, რუსთველის თქმით, კაცს ცოდნა, სიყვარული და ნიჭიერება ესაჭიროება: „აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება“ (6). „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში პოეტი აგრეთვე საუბრობს ადამიანის მიერ საკუთარი საქმიანობის გულმოდგინედ, მორჩილად შესრულების აუცილებლობაზე და ჩამოთვლილ ხელობათა შორის მიჯნურობასაც ასახელებს: „...კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს“ (11). პოეტის თქმით, მიჯნურობა „პროფესიაა“, რომელიც კაცისაგან ღირსეულ მსახურებას მოითხოვს.

თვითშემეცნების მოსურნე დავით გურამიშვილიც მკითხველს უსახელებს ათ პროფესიას, რომელთაგან მიჯნურობა უპირველესია: „მიჯნური, მწყემსი, ხელმწიფე, გლახაკი, გინა მხენელია“ (გურამიშვილი, 1980:66)... პოეტი ცოდნისა და ამ „ხელობის“ დაუფლების მოსურნეებს მოუწოდებს: „მიჯნურმა უნდა ტრფიალი გულ-მართლად შეიყვაროსა“ (გურამიშვილი, 1980:67). სიყვარულის უზენაესი გამოვლინება კი უფლისადმი ტრფობაა. ყველა დანარჩენი მისი მსგავსია. დავით გურამიშვილიც მიჯნურობაში, უპირველესად, უფლის სიყვარულს გულისხმობს.

მხატვრული განსახიერების თვალსაზრისით, პოეტი, ქრისტიანული აზროვნების კვალდაკვალ, საღვთო ტრფობას „ნათლის მიჯნურობას“ უწოდებს. პროფ. ნ. სულავა შენიშნავს, რომ „დავითიანში ნათლის ესთეტიკა საფესურებრივია“ (სულავა, 2005:68). მკვლევარი დეტალურად წარმოაჩენს ნათლის გურამიშვილისეული კონცეფციის მრავალფეროვნებას და წერს, რომ იგი, უპირველესად, წმ. სამებას აღნიშნავს. შემდეგ სამივე ჰიპოსტასს (მამის, ძის, სულიწმინდის) ცალ-ცაკლე მოიხსენიებს. ამ თვალსაზრისით აგრეთვე განიხილავს უფლის აპოფატიკურ-კატაფატიკურ სახელებს: „ნათელი არის უხილავი, შეუქმნელი, სამყაროს შექმნამდე არსებული, მარადიული სუბსტანცია; ნათელი არის ხილული, შესაქმის მეოთხე დღეს შექმნილი“ (სულავა, 2005:68). მკვლევრის ნააზრევის მიხედვით, ნათლად იწოდება ყოვლადწმინდა ღვთისშობელი, აქვე ასახელებს ცოდვამდელი ადამის ნათელმოსილობას, მაცხოვრის გამომხსნელი ღვაწლიც კაცობრიობის სიბნელიდან სინათლეში გადამყვანია, ნათელი განასახიერებს მეორედ მოსვლის შემდეგ კაცთა მოდგმის ღვთაებრივ წიაღში დაბრუნების ბედნიერებას. იქვე ნათლის სიმბოლიკის არაერთ წყაროს იმოწმებს: „დავითიანში“ ნათლის ტროპიკა ბიბლიური, პატრისტიკული და ჰიმნოგრაფიულია. ნათელი აქ მრავალმხრივი სიმბოლოებით წარმოისახება, იგი ზოგჯერ ენიგმურიცაა“ (სულავა, 2005:69). ამგვარად, პოეტი ამკვიდრებს საღვთო სიყვარულის ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე დაფუძნებულ მოდელს — „ნათლის მოჯნურობას“:

„სჯობს ვეტრფილო მზეთა-მზეს, მზისათვის თავი ვახელო,
ნათლისა გავხდე მიჯნური, რადგან თვალებსა ვახელო“

(გურამიშვილი, 1980:111).

„ნათელი“ უფლის ერთ-ერთი სახელთაგანია. „მე ვარ ნათელი სოფლისად. რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა, არამედ აქუნდეს ნათელი ცხოვრებისად“ (იოანე, 8,12), — ამბობს იესო. წმ. იოანე მოციქულის სწავლებით, ღმერთი აბსოლუტური ნათელია: „ღმერთი ნათელ არს“ (იოანე I, 1,5). მის გზა-კვალზე დგომა კი ღვთაებრივ მადლმოსილობასთან თანაზიარობას ნიშნავს: „ხოლო უკუეთუ ნათელსა შინა ვიდოდით, ვითარცა-იგი ნათელსა შინა არს, ზიარებად გუაქუს ურთიერთას“ (იოანე I, 1,7). საინტერესოა აგრეთვე მზეთა-მზის მხატვრული სახე, რომლის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ შენიშნულა. მაგალითად, მკვლევარი ს. ცაიშვილი წერს: „მზეთა-მზე აქ უფალი, მამა-ღმერთია, რომლის ტრფიალება აქვს გულში დასახული: სჯობს მას ვეტრფოდე და მზისთვის ე. ი. ქრისტე-ღმერთისათვის ხელად ვიქცე, ვიყო გაგიჟებული“ (ცაიშვილი, 1974:210)...

ქრისტიანული თვალსაზრისით, სიყვარული მოიაზრება, როგორც ღმერთთან შერიგების გზა. გარდა ამისა, „გამიჯნურებულ“ ადამიანს აქვს ღვთისშვილობის პატივი: „იხილეთ, რაბამი სიყვარული მომცა ჩუენ მამამან, რადთა შვილ ღმრთისა ვიწოდნეთ“ (იოანე I, 3, 1). წმ. პავლე მოციქულის ქადაგების თანახმად კი, კაცი მონობის მდგომარეობიდან შვილობის პატივშია გადასული, ამიტომაც მასში ღვთის სული მოქმედებს: „იგივე სული ეწამების სულსა ამას ჩუენსა, რამეთუ ვართ შვილნი ღმრთისანი“ (ჰრომ. 8,16). მაცხოვრის განკაცების მიზანი სწორედ ადამიანის ღვთისშვილობის მადლის მინიჭებაა. ქრისტე იშვა, „რადთა შჯულსა ქუეშე მყოფნი გამოიჯსნეს, და რადთა შვილებად იგი მოვიდოთ“ (გალატ. 4, 5). ვინაიდან ღმერთი სახელდება, როგორც ნათელი, მოციქული ღვთისშვილობის პატივით გამორჩეულს „ნათლის შვილსაც“ უწოდებს: „ხოლო აწ ნათელნი ხართ უფლისა მიერ; ვითარცა შვილნი, ვიდოდეთ“ (ეფეს. 5, 8). სულიერი სიფხიბლის დამკარგავს ბნელი ღამე, წარწყმედა, ემუქრება, ნათელმოსილს, „დღის შვილს“ კი უფალთან მყოფობის ბედნიერება ელოდება: „თქუენ ყოველნი შვილნი ნათლისანი ხართ და შვილნი დღისანი, და არა ვართ ღამისანი, არცა ბნელისაგანი“ (თესალონიკ. I, 5, 5).

ნათლის — ქრისტეს — მიჯნურობა არის „წმინდად სახმარი“ „დავითიანის“ ერთ-ერთი მთავარი მოტივი. ნაწარმოებში ხილული, ფიზიკური მზე „განწმენდილია“, „გასულიერებულია“, „დაცლილია საგნობრიობისგან“ (სირაძე, 1992:171). პოეტი „უკვდავების წყაროს იგავში“ მაცხოვრის განკაცების ამბავს სწორედ ნათლის ესთეტიკური გაგების კვალობაზე ასახავს: „ვით მან თქვა, ნათლად მობრწყინდა მის ნათლის შენაერთია, მისვე დავითის ძედ თქმული იესო ქრისტე ღმერთია“ (გურამიშვილი, 1980:72). უფლის მცნებით განათებულ გზაზე სვლა ადამიანს საბოლოოდ თავად ნათლის სამყარომდე, სასუფევლამდე, მიიყვანს. მეფე-მეფსალმუნე შემოქმედს სთხოვს, ასეთი „სანთელი“ მიაშუქოს: „სანთელ არს ფერჯთა ჩემთა შჯული შენი და ნათელ — ალაგთა ჩემთა“ (ფს. 118,105). „დავითიანში“ ავტორის მიერ აღვლენილი სავედრებელიც სწორედ სულიერი ტკივილის დაამებისა და უფლის ნათლის მიღების, მასთან თანაზიარობის სურვილითაა განმსჭვალული. პოეტი ლოცულობს: „ყოვლად წმინდაო, დამადევე წყლურბედ წამალი

სამთელი, შემადღებინე აღვანთო მე შენს წინაშე სანთელი“ (გურამიშვილი, 1980:57).

დავით გურამიშვილის ლირიკულ „მეს“, რომელსაც უფლის წარუვალი ნათელი შეჰყვარებია, ახალი აღთქმის „ვალის“ გადახდის სურვილი აქვს. ხილული მზისთვის თვალის გასწორებაც კი ძნელია და ის „უცნაური“ საჭვრეტლად აბსოლუტურად მიუწვდომელია. ადამიანს ხელეწიფება, „მზეთა-მზე“ მხოლოდ უყვარდეს და მის სახელს აქებდეს. წმ. პავლე მოციქული ქადაგებს: „ამისთვის შევესწირავთ მსხუერპლსა ქებისასა მარადის ღმრთისა, ესე იგი არს ნაყოფსა ბაგეთა და აღსარებასა სახელისა მისისასა“ (ებრ. 13, 15). პოეტი ამ თვალსაზრისითაც, წმ. პავლე მოციქულის მოწოდებისამებრ, უფლისადმი სიყვარულით გულანთებული ადამიანის შემართებას გამოხატავს: „მსურის ქება და დიდება ნათლისა წარუალისა“ (გურამიშვილი, 1980:111).

„მსურის ქება და დიდება ნათლისა წარუალისა,
მზეთა-მზის ვახში თავს მაძეს, მმართებს გარდახდა ვალისა,
ჭირს საცნაურის მზისაცა სწორად გამართვა თვალისა,
არამ-თუ უცნაურისა ცნობა გზისა და კვალისა“ (გურამიშვილი, 1980:111).

„მზეთა-მზე“ თავის მოტრფიალეს ძველ, ცივ ქურქს შემოაძარცვავს და ნათლით შემოსავს. წმ. დავით მეფსალმუნეც თავის მიმართვაში ნათელმოსილობის აუცილებლობაზე საუბრობს: „შეიმოსეთ ნათელი, ვითარცა სამოსელი“ (ფს. 103, 2). წმ. იოანე ოქროპირი ქადაგებს: „აღვიძარცვენთ სამოსელნი ესე ხენეშნი, და ცოდვილთა შებღალულნი და შევიმოსოთ საჭურველი ნათლისა, რათა დიდება უფლისა გამობრწყინდეს ჩვენ ზედა“ (ოქროპირი, 1905:202). „მზის მოტრფიალე“ დავით გურამიშვილიც სასოებით მოელის სინათლესა და სითბოს, მაღლსა და წყალობას: „მასხია ცივი ნაბადი, არა მაქვს თბილი ქურქია. სჯობს ვეტრფიალო მზეთა-მზეს, მომფინოს მზისა შუქია“ (გურამიშვილი, 1980:111).

ნათლისადმი ტრფიალი სულიერი სიბნელის დაძლევის გზაა. სიბნელის, როგორც უსიყვარულობის, სიმბოლო სოლომონის წიგნსაც უკავშირდება. მეფე დამით ეძებს თავის სატრფოს: „სარეცელთა ჩემთა ზედა დამე ვეძიებდ, რომელი შეიყუარა სულმან ჩემმან. ვეძიებდ მას, და არა ვპოვე იგი. ვხადოდე მას, და არა ვმა-მცა მე“ (სოლ. 3, 1). „სასულიერო მწერლობაში ღმრთის მეტაფორული სახელია მზე, მისთვის ყველაზე დამახასიათებელი მსაზღვრელით“ „ბრწყინვალე მზე“, „ნათელი მზე“ (მოსია, 2011:48). მაგალითად, იოანე მინჩხი ქრისტეს მოიხსენიებს, როგორც „ბუნებით თვთ ნათელი დაუღამებელი“ (მინჩხი, 1987:169), ღვთისმშობელს — „ნათლისა უკუდავისა მშობელო“ (მინჩხი, 1987:173); ჰიმნოგრაფი ამგვარად განადიდებს წმ. სამებას: „ვითარცა სამთა მზეთა შორის ნათელი ერთი, ესრეთ არს ყოვლად წმიდაი სამებად“ (მინჩხი, 1987:274); თაბორის ნათელს კი შემდეგნაირად ამკობს: „მთასა ზედა თაბორსა დღეს აღწდა სიმართლისა მშჴ და ნათელი მზისა ამის დამბადებელი, ბუნებით ღმრთეებრ მნათობი“ (მინჩხი, 1987: 324).

უფლის ნათელთან თანაზიარობა, „ნათლის შვილობა“, „ნათლის მიჯნურობა“

ღვთისშემეცნების აუცილებელი პირობაა. დავით გურამიშვილიც ნათლის ესთეტიკას სწორედ ამ თვალსაზრისით წარმოაჩენს. პოეტის სააზროვნო მოდელი წმ. მამათა სწავლებებზეა დაფუძნებული. მაგალითად, წმ. ბასილი დიდის II ჰომილიის თანახმად, ადამიანის გული ჭეშმარიტების შეცნობით უნდა განათდეს: „მამამ ჭეშმარიტი ნათლისა, რომელმაც დღე ბეციური ნათელით შეამკო და ღამე ცეცხლის ელვარებით გაანათა და რომელიც საუკუნო განსასვენებელს გონიერსა და მიუაჩრდილებელ ნათელში გვიმზადებს, დაე, გულები ჩვენი ჭეშმარიტების შეცნობით გაანათოს“ (ბასილი დიდი, 2002:229)... ამ თვალსაზრისით, კლასიკური სახარებისეული მაგალითია ფერისცვალების ეპიზოდი, როცა მოციქულებმა ქრისტეს ნათელმოსილობა თავად იხილეს და განიცადეს: „და იცვალა მათ წინაშე სხუად ფერად, და განბრწყინდა პირი მისი ვითარცა მზე. ხოლო სამოსელი მისი იქმნა სპეტაკ, ვითარცა ნათელი“ (მათე, 17, 2).

ნათლის ქრისტიანული კონცეფციის კვლობაზე „დავითიანში“ საინტერესოდ იკვეთება „სამი მზის“ მხატვრული სახე. სამი მზე იგივე ერთი მზეა და ამგვარი სიმბოლიკა წმინდა სამებას უკავშირდება. „ღვთაების შინაგანი დიფერენცირებისას ის ერთი მზე იქცევა სამ მზედ. ამგვარად ერთი მზე იგივე სამი მზეა. სამი მზე — იგივე ერთი მზე. ამით მივადექით „სამი მზის“ საკითხს. ღვთისმეტყველებაში სამ მზეს მეტაფორულად უდარებენ სამ ჰიპოსტასს“ (მოსია, 2005:142). წმ. მამათა სწავლებებზე დაფუძნებულ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში დასტურდება „სამმზეობის“ მაგალითი. პროფ. რ. სირაძე წმ. ნინოს ჯვრის საღვთისმეტყველო მნიშვნელობის გააზრებისას შენიშნავს: „ამ ჯვარში სიმბოლურად შეიძლება დავინახოთ წმინდა სამებაც და სამების ერთარსებაც, თუკი მას სამმზეობით გავიზარებთ“ (სირაძე B, 1987:185). მნათობის ღვთის სიმბოლოდ დასახვის ტრადიცია შეინიშნება ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც. სასულიერო პოეზია იცნობს უფლის ისეთ სახელდებებს, როგორებიცაა: „მზე გონიერი“, „მზე დაუვალი“, „ნათელი შეუხებელი“, „ნათელი ერთი და სამმზიანი“, „მზე სიმართლისა“, „ნათელი ჭეშმარიტი“.

მზის ქრისტიანულ გაგებას ეფუძნება შოთა რუსთველი. როგორც აღინიშნა, ხორციელ კავშირთა დათმობასა და მზის საუფლოში სატრფოს სახილველად გადასვლას ნატრობს ქაჯეთის ციხეში დატყვევებული ნესტანი. იგი ტარიელს ევედრება, რომ ილოცოს მისთვის, რათა მიჯნური გამოიხსნას ამქვეყნიური ოთხი კავშირის (ცეცხლი, წყალი, მიწა, ჰაერი) ტყვეობისგან, გათავისუფლდეს წუთისოფლის სამანებისგან და მზის საუფლოში გადავიდეს, რათა, მისი თქმით, „ღღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ (1291). მზის საუფლოში გარდასახვა ქალისთვის სატრფოსთან მიახლების ტოლფასია: „მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რადგან შენ ხარ მისი წილი“ (1292)... უმიჯნურად დარჩენილი, „დაჩრდილული“ გულის „გამზეურების“ იმედით ამქვეყნიური არსებობის დათმობა სურს ტარიელსაც, რომელიც იმედოვნებს, რომ იმქვეყნად სატრფოსთან ერთად გაიხარებს.

„ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით, ბეატრიჩეს უკვე სამოთხეში მადიებელი დანტე იმიერების გამაბრწყინებელ მზეს სააქაოს მნათობს ადარებს. ორივე მათგანს

კი ღვთაებრივი შუქი მოჰფენია: „აგრე მეც ვნახე აურაცხელ ვარსკვლავთა შორის მზე კაშკაშებდა, აბრწყინებდა ირგვლივ ყოველთა, ისე ვით ჩვენი აქ აშუქებს ვარსკვლავთა დასებს“ (ალიგიერი, 2012:436).¹⁹

„დავითიანშიც“ მზე ღმერთის ალევორიად მოიაზრება. ნაწარმოებში მზეთა სიმრავლევც საღვთისმეტყველო კონცეფციას ეფუძნება. მზეთა-მზე მამა-ღმერთის სახელია, „სიტყვა“ ძეა, რომელიც აგრეთვე არის მზეთა-მზის სხივი:

„სახით სიტყვა-შვენიერო, სხიო, მზეთა-მზის სახეო,
ვეძებე და შენი მზგავსი მე აქ ვერცადა ვნახეო“

(გურამიშვილი, 1980:109).

დავით გურამიშვილი ქრისტიანული ტრადიციული აზროვნების კვალდაკვალ ცდილობს „მზის იგავის“ სახე-სიმბოლოთა გათავისებას. პოეტი ძეს „სიმართლის მზედაც“ მოიხსენიებს და თავისი შემოქმედების მნიშვნელობას ამგვარად წარმოაჩენს:

„სახით იგავად სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა,
ძე ღვთისა მხოლოდ-შობილი მზე სიმართლისა იქოსა;
მისთვის საწუთროს მნათობმან მზემ თინათინი ირქოსა.
ეს წიგნი წმინდად სახმარი არავინ გამიჩირქოსა!“

(გურამიშვილი, 1980:112).

პოეტი წმიდა სამების წინაშე ლოცულობს და მას სხვადასხვა სახელით მოიხსენიებს: „ცად მომფენელი ნათლისა“ (გურამიშვილი, 1980:111); „განთიადისა ვარსკვლავო, მის მზეთა-მზისა მთიებო“ (გურამიშვილი, 1980:112). მისი სხივები მთელ სამყაროშია განფენილი. ღვთის ძალა ხან მზეობს, ხან პირად მთვარეობს. ყველგან და ყველაფერში იგრძნობა ბრძენი და სახიერი შემოქმედის ხელი. მსგავსი შეხედულება ჩანს პოეტის მიმართვაში:

„მზევ, მზისა მამზევებელო, მე შენსას ვერას ვაზრობა,
მიუწვდომელო ნათელო, სად პირად მთვარობ, სად მზობა“

(გურამიშვილი, 1980:111).

ტექსტის მეორე გაგებით, პირველ მზეში შესაძლებელია მამის მოაზრება, რომელმაც მეორე მზე — ძე — გაამზევა. დავით გურამიშვილის ეს სიტყვები რუსთაველის „მზიანი ღამის“ გამოძახილია. „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ავთანდილი ლოცულობს: „იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად“ (826). საანალიზო ეპიზოდში პოეტის სააზროვნო

¹⁹ ნიშანდობლივია, რომ ვაჟა-ფშაველას ლირიკულ გმირს, უკვდავებასმოწყურებულს, მარადიული მზის ტრფიალება სურს. ლექსში „რამ შემქმნა ადამიანად“ პოეტი წერს: „მზის მოტრფიალე ვივლიდი სიკვდილის გამაწილადა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:88). თიბათვის მზეს, როგორც ღვთაების სიმბოლოს, თავის სიყვარულს ავედრებს გალაკტიონ ტაბიძეც: „იგი, ვინც მიყვარდა დიდი სიყვარულით, ფრთებით დაიფარე — ამას გვედრები“ (ტაბიძე, 1988:126)...

მოდელი არეოპაგიტულ შეხედულებას ეფუძნება. ამ საკითხს საგანგებო გამოკვლევა მიუძღვნა ვ. ნოზაძემ, რომლის თანახმად: „მზიანი ღამე არის ის ღმერთი ნათელი, რომელი არის უხილავი ჩვენთა თვალთათვის, ხოლო აქაური, ამ-ქვეყნიური მზე კი არის ხატი, ხილული მზე-ხატი უხილავისა, არის ხატი მზიანი ღამისა“ (ნოზაძე, 1963:115) ამდენად, მკვლევარი გამოარჩევს ხილულ მზეს, რომელიც არის უხილავის, ხატი: „მზე ხილული არის ხატი მზიანი ღამისა, ხოლო მზიანი ღამე კი არის თვითონ ღმერთი“ (ნოზაძე, 1962:115). ამგვარ გააზრებას ამყარებს ფსალმუნური სიბრძნეც, რომლის თანახმად, ღმერთი ბნელის ნათლად მქცეველიც არის, მარადიული ნათელი, აგრეთვე ამქვეყნიური სიბნელისა და სინათლის თავისი ნათლით შემოსველია: „რამეთუ ბნელი შენ მიერ არა დაბნელდეს, და ღამე ვითარცა დღე განათლდეს; ვითარცა ბნელი მისი, ეგრეცა ნათელი მისი“ (ფს. 118, 12). „მზიანი ღამის“ ესთეტიკა ჩანს მირიანის გაქრისტიანების ისტორიაშიც. მეფე საღვთო გამოცხადებას შუა ღამეს მზის გამონათებას ადარებს. ეს ფაქტი მსგავსია დამასკოს გზაზე მომხდარი სასწაულისა (წმ. პავლე მოციქულის მოქცევა), როცა ღვთაებრივი მადლის გამონათებით სულიერი სიბნელე დაიძლია. ზოგიერთი მოსაზრების თანახმად, „მზიანი ღამე“ კონკრეტულად ქრისტეს სიმბოლიკაა და არა ზოგადად უზენაესი არსებისა“ (მოსია, 2005:113). თუმცა, ამავე დროს, წმ. სამების ერთარსებობის გაგება განაპირობებს იმას, რომ ქრისტეს აღმნიშვნელი სახელდება შეიძლება მამასაც მიემართებოდეს და სულიწმინდასაც. „დავითიანის“ მიხედვით, მზიანი ღამე აგრეთვე ძველი აღთქმის ხანის გამომხატველია: „ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი“ (გურამიშვილი, 1980:189). მკვლევარ ს. ცაიშვილის აზრით, „მზიანი ღამე“ არ არის ღვთის ატრიბუტი ან რაიმე შემთხვევითი ეპითეტი, იგი, როგორც ვთქვით, თვითონ ღვთაებაა და მას საფუძვლად უდევს თითქოს პირველი ადამიანების მიერ წარმოდგენილი კოსმიური სურათი“ (ცაიშვილი, 1985:202). „მზიან ღამეში“ შესაქმის ბიბლიური ამბავიც იკითხება, მასში „დაჭერილია კოსმიური შემოქმედების პირველი აქტი, სახელდობრ — მნათობის წყვდიადში ანთება“ (ცაიშვილი, 1985:202). გარდა ამისა, მართებულადაა შენიშნული, რომ, საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით, „მზიანი ღამე“ შეიძლება არსობრივად იყოს და ჰიპოტასურად (სულავა, 2011:7).

მზეთა-მზის მოტრფიალე პოეტი „წარუვალ ნათელს“ არაერთ ქებას უძღვნის. პოეტმა ერთმანეთისაგან გამიჯნა საწუთროს მზე (მას თინათინი უწოდა) და მზე სიმართლისა (ღმერთი). „მზის“ ორსახოვნების მაგალითია „ეეო, მეო, ქალთა-მზეოს“ ხმაზე შეწყობილი ლირიკული ნიმუში. ლექსში დაპირისპირებულია „ქალთა მზისა“ და „მზეთა-მზის“ მხატვრული სახეები. ქალთა მზე ამქვეყნიურობის სიმბოლოა. პოეტი კი მზეთა-მზეს ირჩევს: „შენს ქალთა-მზეს ბევრითა სჯობს ჩემი მზეთა-მზეო“ (გურამიშვილი, 1980:120). აღნიშნული ლექსი მისტიკური შინაარსისაა. ხალხურ სატრფიალო მოტივებზე დაყრდნობილი პოეტური ნიმუში დავით გურამიშვილმა საღვთო სიყვარულის ჰიმნად აქცია. „ეეო, მეო“ უფლის ქების გამომხატველ „წმინდა არსად“ დასახა. ამას ნათელყოფს ის გარემოება, რომ ლექსში, რომლის კიდურთმწერლობაში საუფლო ლოცვა („მამაო ჩვენო“) იკითხება, პოეტი

ამბობს: „წმინდა არსი მიგალობე, შენი ეო-მეო“ (გურამიშვილი, 1980:117). მისი მიზანი ღვთის სიტყვის მოსმენაა. უფლის დიდებულებაზე ლირიკულ გმირს თავად „საყვარელი“ ესაუბრება. ლექსში „სიტყვა ესე ღვთისა“ პოეტი წერს: „რას მომიტხრობს საყვარელი, ყური დაუგდეო!“ (გურამიშვილი, 1980:161).

„ნათლის მიჯნური“ უფლის მოტრფიალეა. ამ გაგებით, „დავითიანში“ ძე-ღმერთი „საყვარლად“, „მიჯნურად“ იწოდება: „ჩვენთვის ჯვარცმულო, საყვარლად თქმულო, აწ შემიყვარე“ (გურამიშვილი, 1980:171), — ლოცულობს პოეტის ლირიკული გმირი.

ნაწარმოებში უფალი ხშირად სახელდება, როგორც ნათლის სვეტი. ბიბლიის თანახმად („გამოსვლათა“, ებრაელის წინასწარმეტყველება, იოანეს „გამოცხადება“ ...), ნათლის სვეტი „ღვთისჩენის“ (გონჯილაშვილი, 2018) ნიშანია. ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავის“ მიხედვით, იგი „მიწიერების ზეციერებისკენ სწრაფვის და მათი კავშირის ხილულ სასწაულადაა მიჩნეული“ (გონჯილაშვილი, 2018). სვეტიცხოვლის აღმართვის ისტორიაში საცნაურდება ის გარემოება, რომ ხის სვეტის „ფერისცვალება მოხდა. იგი იქცა ნათლის სვეტად და ღვთაებრივი ნათლით განიმსჭვალა“ (სირაძე, 1982:174). ასეთი მეტაფორით არაერთგზის იხსენიებიან წმ. მამებიც. ნათლის სვეტი უფლის განგებულების გაცხადების მაუწყებელიც არის. წმ. გრიგოლ ხანცთელი სასულიერო კრებაზე ბერებს ნათლით მოსილი გამოეცხადა. შოთა რუსთველიც ხშირად თავის პერსონაჟებს ამავე მეტაფორით ამკობს: „მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ხმელთა კიდე“ (108); „მან განანათლა სამყარო, გაცუდდეს შუქნი მზისანი“ (618)...

ნათლის სვეტის სიმბოლიკა დავით გურამიშვილის შემოქმედებაშიც ბიბლიაზე დაფუძნებული ქართული ლიტერატურული ტრადიციით აიხსნება. ამ კუთხით საინტერესოა ლექსი „ზუბოვკა“, რომლის მიხედვით, სატრფო (უფლის ალეგორიული სახე) მზედ იწოდება: „ვკითხე: მზეო, სიდამ მოხვალ“ (გურამიშვილი, 1980:179)... ლამაზი ქალი პოეტს ნათლის სვეტივით წამოადგა თავს, როგორც მკვდრეთით აღმდგარი იესო — პირველი ადამიანების ჯოჯოხეთში ნაგვემ სულებს: „შავებრალდი, თავს დამადგა, ვით ბნელს, ნათლის სვეტი“ (გურამიშვილი, 1980:180). „დავითიანში“ ნათლის სვეტი ქრისტეს მეტაფორაა: „ძე მოგვებოძა, გვესვეტ-გვებოძა, მე დაქცეული მისგან ავშენდი“ (გურამიშვილი, 1980:151). „პოეტი ხშირად მიმართავს ამ მეტაფორა-სიმბოლოს, რითაც ღმერთთან წვდომის ვერტიკალურ ხაზს გამოკვეთს“ (სულავა, 2014).²⁰

ამგვარად, „დავითიანში“ სიყვარული ღმერთთან მიახლოების გზადაა მიჩნეული.

²⁰ ნათლის ამგვარი კონცეფცია შეინიშნება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაშიც, რომლის მიხედვით, „სახენათელიანი“ გმირი იგივე სიმართლის მსახურია. პოეტი სამშობლოსა და რწმენისთვის თავგანწირულ კვირიას (პოემა „ბახტრიონი“) ამგვარად მოხსენიებს: „...პირველ — ობოლი კვირია, სახე აქვ ნათელიანი“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:167). პოეტის აზრით (ლექსი „კაი ყმა“), ადამიანის დანიშნულება საზოგადოებაში მადლის მოფენაა. კაი ყმა უნდა „მზედ იდგეს ხეესურეთისა, უხვად შუქს ჩამოჰლაღავდეს“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:67). პოემის „სტუმარ-მასპინძელი“ მიხედვით კი, ზვიადაურის ტრაველით შეძრულ სოფელში მესხის გავარდნასავით გაისმის შეძახილი: „მოუკლავთ ზვიადაური, ცით ჩამოსული სვეტადა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:196).

ამდენად, პოეტი მიჯნურობას ალევგორიულ გაგებას ანიჭებს და საღვთო სიყვარულს უკავშირებს, რაც მეტაფორულად „ნათლისადმი ტრფიალითა“ გამოხატული. ავტორის მსოფლმხედველობა ამყარებს გამოთქმულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ „დავითიანის“ სატრფიალო მოტივები სიყვარულის ბიბლიურ გაგებას ეფუძნება.

გ. თვითშემეცნების ეროვნულ-კატრიოტული საფუძვლები

თვითშემეცნების სურვილით გულანთებული დავით გურამიშვილი პირველივე ეტაპზე (კითხვა „სად არის?“) ცდილობს ეროვნული პრობლემატიკის გაანალიზებას, საკუთარი პატრიოტული სულისკვეთების წარმოჩენას, „მეს“, როგორც ქართველის, განჭვრეტას, შესაბამისად, — თავისი შემოქმედებით სამშობლოს წინაშე მამულიშვილური ვალის მოხდას.

ავტორი ისტორიულ ფაქტებს მემკვიდრის თვალთა ალიქვამს, ამავე დროს მისთვის მნიშვნელოვანია მოვლენათა მხატვრული თვალსაზრისით გარდასახვაც. პოეტი ქვეყანაში განვითარებულ ამბებს ისტორიკოსისთვის დამახასიათებელი ალღოთი, „პროფესიული მეისტორიის თვალთ“ (მახათაძე, 2005:6) აღწერს. ამდენად, პატრიოტული შინაარსის ლექსები „მნიშვნელობით უსწორდება „დავითიანის“ პოეტურ წონასა და ღირებულებას“ (მახათაძე, 2005:6). ავტორი კონკრეტულ ფაქტს სიმბოლურად აღიქვამს, აანალიზებს და მხატვრულ საბურველში ახვევს. თვითშემეცნებელი პოეტი პირადად განიცდის ისტორიულ გარემოებას, რომელიც გარკვეულ გავლენას ახდენს მის სულიერ განვითარებაზე. „დავითიანის“ პატრიოტული თემატიკა განმსჭალულია პრობლემის როგორც საზოგადოებრივი, ისე პირადი თვალთახედვით გაანალიზების სურვილით. „მხატვრულად ტრანსფორმირებული ეროვნული სატკივარიც“ (ცაიშვილი, 1986:69) განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სწორედ ამ გარემოების შედეგად იძენს.

პოეტი საქართველოს იმდროინდელ ყოფას მძაფრი პატრიოტული სულისკვეთებით აღწერს პოემაში, რომელსაც პირობითად „ქართლის ჭირს“ უწოდებენ. იგი ამ საქმეს უდიდესი პასუხისმგებლობით ეკიდება. მისთვის მნიშვნელოვანია, მართალი იყოს და თავისი მამულიშვილური ვალი მოიხადოს. ამიტომაც შესავალშივე ავტორი ღმერთს ევედრება: „შენ მიმხვდინე წადილსა, არ მაქვნიდეს ცუდად ცდომანი“ (გურამიშვილი, 1980:61). საინტერესოა თავისთავად „ქართლის ჭირის“ არქიტექტონიკა. ეროვნული პრობლემების პარალელურად განიხილავს ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობის საკითხს და იქვე ურთავს საკუთარ თავგადასავალსაც. ამით თვითშემეცნებელი ავტორი ცდილობს, სამივე თვალსაზრისით — ზოგადადამიანურით, პატრიოტულით, პიროვნულით — გამოხატოს თავისი სათქმელი. ვ. კეკელიძე შენიშნავს, რომ „დავითიანში“ არ შეინიშნება „პატრიოტული ალევგორია“ (კეკელიძე, 1957:166). მაგრამ უცხო ქვეყანაში გადახვეწილი

პოეტისთვის მშობლიურ გარემოზე ფიქრი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, მით უმეტეს, რომ ეს გარემო მეტწილად განაპირობებდა მის პირად ხვედრსაც. „დავით გურამიშვილის პოეზია გაუღწეველია სამშობლოდაკარგული კაცის მწუხარე და თანაც მაძიებელი ფიქრით. როდესაც რეალური სამშობლო შორსაა, პოეტი წარმოსახულ მხატვრულ სამყაროს „ქმნის“ და მაქსიმალურად „ხელშესახებს“ ხდის მას“ (მურღულია, 2019:289).

სამშობლოს ბედ-იღბალზე დაფიქრებული ავტორი ქართველთა „მეგვარტომობაზე“ საუბრისას იმედოვნებს, რომ ქვეყნის წინაშე ვალის მოხდის საქმეში წმ. დავით წინასწარმეტყველი შეეწევა. მეფე-პოეტი იესო ქრისტეს ხორციელი წინაპარია. ამიტომ ქართველ ხალხს მასთან მუდამ დიდი პატივისცემა აკავშირებდა. ფსალმუნთა ქართულ თარგმანს მკითხველმა სიყვარულით „დავითნი“ დაარქვა, რაც ამ წიგნისადმი ერის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაზე მიუთითებს. ძველი ქართული გადმოცემის თანახმად, ბაგრატიონთა დინასტია სწორედ დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლობად ითვლებოდა. მეფსალმუნის წყალობით ქართველი ცხებულები უფალსა და ღვთისმშობელს ენათესავებოდნენ. ეს შეხედულება ვლინდება წმ. გრიგოლ ხანცთელის აშოტ კურაპალატისადმი მიმართვამიც. მემატინე დავით აღმაშენებელს წინასწარმეტყველის სამოცდამეათე შვილად მოიხსენიებს. მეფე ცდილობდა, სახელმწიფოებრივი თუ პირადი ღვაწლით სწორედ თავის დიდ სეხნიას მიმსგავსებოდა. მისი პოეტური ქმნილება „გალობანი სინანულისანი“, ფსალმუნთა დარად, ზოგადადამიანური თუ პირადი ცოდვების განცდისა და უფლისადმი ცხოველი სიყვარულის გამომხატველი ჰიმნებისაგან შედგება. აღმაშენებლის ეპიტაფიაშიც ფსალმუნთა სიტყვები იკითხება: „ესე არს განსასუენებელი ჩემი უკუნისამდე, ამას დავემკვდრო, რამეთუ მთნავს ესე“ (ფს. 131, 14). არაერთ ქართულ ხუროთმოძღვრულ ძეგლზე (ტბეთი, ოშკი, დოლისყანა, გელათი და სხვა) შეინიშნება სატაძრო დეკორი დავითის ვარსკვლავის გამოსახულებით.

წინასწარმეტყველი მისაბაძი ავტორი იყო დავით გურამიშვილისათვისაც. როგორც ჩანს, პოეტის მეფე-მეფსალმუნისადმი პატივისცემა ქართული ლიტერატურული და ქრისტიანული ტრადიციებითაცაა ნასაზრდოები. პოეტი „ქართველ უფალთა მეგვარტომობის იგავში“ ბაგრატიონთა წინასწარმეტყველთან სულიერ და ხორციელ ნათესაობაზე წერს: „...დარგულან ჩვენად საჩრდილად, შტოდ მონაბამნი მის ხისა“ (გურამიშვილი, 1980:61). ქართველი ცხებულები „შტოდ მობმიან“ დავითის ხეს, რომლის კეთილი ნაყოფი ქრისტეა. ბაგრატიონები ისტორიულადაც იესიან-დავითიანებად ითვლებოდნენ. დავით გურამიშვილი „იგავის“ შემდეგ სტროფში ქართველი მეფეებისა და იესოს საერთო გენეალოგიაზე საუბრობს:

„ნერგად მას ვსახავ, იგ რაც ხე ისახა იესესითა;
ვინცა გამოსცა ნაყოფი თვისთა ნათქვამთა, ხეს ვითა;
შურდულ-ქვით სძლია მებრძოლთა დამბადებელის ესვითა,
შრტო-მორჩად ქართველთ უფალთა, ვინც მამე ბმულ ჩანს ფესვითა“
(გურამიშვილი, 1980:61).

დავითის „შრტო-მორჩი“, „ახალ-ნერგი“ იგივე მაცხოვარია. პოეტი საერთო წინაპრისგან მომდინარე ორ უფალს (იესოსა და ვახტანგ VI-ს) ასხენებს და მათ დავითის შორეულ „ძეებად“ აცხადებს. ლექსში „ქართველთა და კახთაგან თავიანთ უფალთად შეორგულება“ დავით გურამიშვილი წერს:

„ორთა მათ ჩემთა უფალთა ერთად უხსენე გვარია.
თუმცა ძირთაგან შორს იყვნენ, შრტოდ ახლოს მონაგვარია;
ერთი დავითის ძედ თქმული, რომელმან ივნო ჯვარია,
მეორე ვახტანგ მეხუთე,²¹ ქართველთა მეფედ მჯდარია“

(გურამიშვილი, 1980:82).

დავითი, რომელსაც რწმენითა და სიყვარულით ემორჩილებოდა ერი, ქართველთა მოდემის უფალთან დამნათესავებელია. საყურადღებოა, რომ რუსეთისაკენ მიმავალ ვახტანგ მეექვსეს, რომელსაც ურჩევენ — „ფარვით იარე გზაზედა, არ მეფეთ მოსაკმაბითა“ (გურამიშვილი, 1980:91) — პოეტი სიამაყით ათქმევინებს: „მან ბრძანა: ვითარ ვიკადრო მეფემან საქმე ქურდული, დავფარო ქრისტეს კვართი და ქნარი დავითის, შურდული“ (გურამიშვილი, 1980:92)... მეფის პასუხში ბიბლიური გენეალოგიითა და საუფლო კვართის მთავარი სიწმინდის ფლობის პატივით გამოწვეული სიამაყე იგრძნობა (ვახტანგი ასახელებს ბაგრატიონთა სამეფო დროშაზე გამოსახულ სიმბოლოებს: ქრისტეს კვართს, დავითის ქნარს და შურდულს). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველთა მანკიერებებზე საუბრისას პოეტი თანამემამულეთ ბრალს სდებს უფლისა და მეფის ღალატის გამო. ქრისტიანული ცხოვრების წესის მოშლა ხელმწიფის წინაშე ორგულობასაც ნიშნავდა და, პირიქით, ცხებულისადმი არაკეთილსინდისიერი დამოკიდებულება საღვთო მადლის უგულებელყოფის ტოლფასი იყო. მოღალატე ქართველებმა, პოეტის თქმით, „დავით მამისა მისისა დამუსრეს ფსალმუნთ ებანი“ (გურამიშვილი, 1980:83). ერმა ზურგი აქცია შემოქმედს, თავის მფარველ წმ. დავით წინასწარმეტყველსა და მეფეს. დავით გურამიშვილი წერს:

„გაუორგულდა სპა-ჯარი, ერი მიმცემი ხარკისა,
ბაგით პატივ-სცეს, აჩვენეს გული მტყუარი, ზაკვისა;
უარყვეს მცნება უფლისა, ისმინეს თქმა ეშმაკისა“

(გურამიშვილი, 1980:83).

მეფის მოღალატეებმა თავად უფლის სახელი უარყვეს. ამ აზრს ისიც აძლიერებს, რომ დავით გურამიშვილი სათქმელს ალუზიურად სახარების ერთ-ერთ ეპიზოდს უკავშირებს. იესო ორგულთა სამხილებლად წმ. ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვებს იმოწმებს: „ერი ესე ბაგითა მათითა პატივ-მცემს მე, ხოლო გულნი მათნი შორად განშორებულ არიან ჩემგან“ (მრ. 7,6). სათქმელის წმინდა წერილთან მიმართებით გამოხატვის უმთავრესი მიზანი

²¹ იგულისხმება ვახტანგ VI, რომელიც ქართლის განმგებელი იყო 1703-1714 წლებში, 1716-1724 წლებში კი ქართლში მეფობდა. იგი ქართულ ისტორიოგრაფიაში ვახტანგ მეექვსედ იწოდება. ვახტანგ მეხუთე (შაჰნავაზი) კი ქართლში 1658-1675 წლებში მეფობდა.

უფლისა და მეფის წინაშე დალატის სიმძიმის ჩვენებაა. ამ კონტექსტში დავით მეფსალმუნე უფალსა და ქართველ ცხებულს (ვახტანგ მეექვსე) შორის შუამავალია. საზოგადოებრივი პრობლემების განხილვისას პოეტი პირად ხვედრზეც საუბრობს და ამგვარად, დავით წინასწარმეტყველის სულიერი შუამდგომლობით, ცდილობს თვითშემეცნებას, როგორც ქართველი. დავით მეფსალმუნე მედიატორია პოეტსა და უფალს, პოეტსა და მეფეს, პოეტსა და სამშობლოს შორის.

მეფის წინაშე ქართველთა ორგულობაზე საუბრისას პოეტს შემოჰყავს ღვთისმშობლის ლირიკული გმირი. იგი მოუწოდებს თავის ერს, მისი მხოლოდშობილი ძე ირწმუნოს:

„ღვთისმშობელმა ჰრქვა: იწამეთ, ვინ ცით გვიწვიმა მანანა.

ქვეყნად უმამოდ ქალწულსა ძე მარწებიანა, მანანა,

პაპად, ბებიად ითნია იოკიმე და მან ანა,

შესანდობელად ყოველთა მით ცოდვა თქვენი მანანა“

(გურამიშვილი, 1980:83).

თითქოს ღვთისმშობელი ქართველთა ცოდვას თავის თავზე იღებს და მათ სინანულს თანაგანიცდის. სწორედ წმ. მარიამის ამ მოწოდების შემდეგ ავტორი განსაკუთრებული სიმძაფრით აღწერს გადაგვარებული ერის მდგომარეობას. ღვთისმშობელი ცოდვილებს სინანულისკენ მოუწოდებს. ზეციური პურის (მანანა) ხსენებით კი ქართველებს მიანიშნებს, რომ შენდობილები თავადაც სულიერ ჯილდოს მიიღებენ. მაგრამ უფლის მცნების უარყოფელები არც დედა-ღვთისას სიტყვას ისმენენ: „არ დაიჯერეს, არა ქნეს სარწმუნო დასაჯერები“ (გურამიშვილი, 1980:83), — წერს პოეტი. საინტერესოა, რომ თეიმურაზ პირველიც ისტორიულ ძნელბედობაზე საუბრისას („შედარება გაზაფხულისა და შემოდგომისა“) ერის უბედურების უმთავრეს მიზეზად ქრისტეს რჯულის დავიწყებას მიიჩნევს. მეფე-პოეტი წერს: „არვის უნდა სახარება, არცა „წიგნი მოციქულთა“ (თეიმურაზ პირველი, 1960:62).

დავით გურამიშვილის თქმით, ურჩი ერი დიდ განსაცდელში ჩავარდა. ყველაზე მძიმე სასჯელი უსინანულობაა. სინდისის ხმის დუმილი უღმერთოდ დარჩენის ნიშანია. ქართველებსაც სწორედ ასე მიეზღოთ. ისინი „ჭმუნვიდენ, არად შესწევდათ ცოდვის უნანლად წუხილი“ (გურამიშვილი, 1980:84). საყურადღებოა, რომ პოეტი ქართლის მდგომარეობის ასახვისას, მტრების ძალმომრეობაზე საუბრის წინ, თანამემამულეთა უკეთურებებს ამხელს. უფლისა და ხელმწიფის მოლაღატე ერში სილაჩრე, უსიყვარულობა, შური, გაუტანლობა, დარცვა-ტაცება გამეფდა. ავტორს მიაჩნია, რომ მორალური ღირებულებების უარყოფელი ხალხის მდგომარეობა პოლიტიკურ ჩაგვრაზე არანაკლებ მძიმეა. ქართველები ორმაგად იტანჯებოდნენ: ისინი გარეშე მტრის ძალმომრეობასა და ცოდვის ტყვეობაში იყვნენ. პოეტის აზრით, ადამიანის უკეთურობის შედეგად სამყაროშიც სახე იცვალა: „უცხო რა აქვნდის მას მხეცსა ხერხი და მეცნიერობა“ (გურამიშვილი, 1980:85).²²

²² ნიშანდობლივია, რომ თავისუფლების ილია ჭავჭავაძისეული გაგებით, „ადრიდა“ ქართველს ღირსება, სიყვარული, სიკეთე, რწმენა ჰქონდა და შესაბამისადც ცხოვრობდა. „აწინა“ კი ეს ყველაფერი

ლექსში „საწყაულის მოწყვა ღვთისაგან“ დავით გურამიშვილი სასჯელად მიიჩნევს ყანებისა და ზვრების განადგურებას:

„მათ ღმერთსა სცოდეს, ღმერთმან მათ პასუხი უყო ცოდვისა;
ცა რისხვით შუვა განიპის, ქვეყანა შეიძროდისა;
ვენახთ უწვიმის სეტყვანი, მზგავსი ნახეთქი ლოდისა.
მკალია დასცის ყანებსა, ქარი უქროლის ოდისა!“

(გურამიშვილი, 1980:84).

ეს, ერთი მხრივ, ეგვიპტის დასჯის ბიბლიური ამბის რემინისცენციაა, მეორე მხრივ, სიმბოლური თვალსაზრისით, უფლის მიერ „საწყაულის მოწყვა“ რეალიზდება ევქარისტიული პრაქტიკის მოშლით. ქართველებს გაუნადგურდათ ყანა (პური) და ვენახი (ღვინო). ამით კი გამოხატულია ღმერთსდამორებული ერის მდგომარეობა, რომელმაც უფალთან თანაზიარობის მაღლი დაკარგა.

უნანელთ სიკეთე ბოროტებად შეეცვალათ: „ქართლის ჭირსა ვერვინ მოსთვლის, თუ არ ბრძენი ენამჭევრი! იფქლი ღვარძლად გარდაიქცა, ზედ მობრუნდა ცეცხლის კევრი“ (გურამიშვილი, 1980:85). აქაც, იფქლისა და ღვარძლის სახარებისეული იგავის ალუზიური ხსენებით (მათე, 13, 24–30), პოეტი დასჯის უმძიმეს ამბავს ასახავს, ქართველთა საბოლოო განაჩენი „ცეცხლის კევრი“ (გურამიშვილი, 1980:85) აღმოჩნდა. ცოდვამ მაღლი გადაწონა და ქვეყანაში ორგულობამ, ღალატმა, მკვლელობამ, მრუშობამ დაისადგურა. დაცემული ერი გათითოვაცდა, დაირღვა. მტრობის მიზეზი შური იყო. პოეტის თქით, „შურსა რა ესმა სისწორე, ერთობა მან იწყინაო“ (გურამიშვილი, 1980:147). ძმა ძმის მტრად იქცა, საბოლოოდ კი ყველა საკუთარ თავს ვნებდა: „ძმამ მოუდვა ძმასა ყისტი; თავის თავსა ხმალი იცეს, გულსა მოიხვედრეს ხიშტი“ (გურამიშვილი, 1980:85). ძმათაშორის ომი პოეტმა მამლების ჩხუბსა და უკუღმართად მიწის მუშაკობას შეადარა. ერთმანეთთან ბრძოლით დასუსტებულ ქართლ–კახეთს მტერი ადვილად მოერია და დაიმონა.

პოეტი ამგვარად ასახავს თანამედროვე მდგომარეობას: „კახელების აღმა ხნული ქართლელებმა დაღმა ფარცხეს“ (გურამიშვილი, 1980:88). უკუღმართად „ხვანა–ფარცხვამ“ ქვეყანა განადგურა. ასეთი შრომით ერი ვერ მოიწევდა „არსობის პურს“. მრუდედ მთესველის პირველსახე კაენია. უფალმა მისი ძღვენი არ შეიწირა. შურით დაბრმავებულმა მუშაკმა საკუთარი ძმა მოკლა. კაენს ქართველებიც მიედარნენ. საუფლო ლოცვის „მამაო ჩვენო“ ხმაზე გაწყობილ ლექსში პოეტი ღმერთს სთხოვს, ერი კაენური ცოდვისგან დაიხსნას და აბელივით გაამართლოს:

„ჩვენნი მსხვერპლი კაენისა ნუ მიაგზავსეო.
ვითარცა აბელ მართლისა შენ შეიწირეო“

(გურამიშვილი, 1980:118).

საპირისპიროთი შეცვლილა. საყურადღებოა, რომ ილია არ წერს („მგზავრის წერილები“), „აწინა“ ერმა თავისუფლება დაკარგა, არამედ აწმყოს ძნელბედობის მიზეზებს ქართველთა უკეთურებაში ხედავს, ამიტომაც ჩამოთვლის თანამემამულეთა შორის გამეფებულ მანკიერებებს. თავისუფლების საწინდარი ჭეშმარიტების შემეცნებაა: „და სცნათ ჭეშმარიტი, და ჭეშმარიტებამან განგათავისუფლნენ თქვენ“ (იოანე, 8, 32). ნამდვილი თავისუფლება ჭეშმარიტებაშეცნობილი სულის მდგომარეობაა.

ერთმანეთის გაუტანლობითა და ხოცვით ქართველებმა „სისხლიანი პური“ გამოაცხვეს. დავით გურამიშვილი ძმათამკვლელი ხალხის ცხოვრების ასახვისას თავის პოზიციასაც გამოხატავს:

„ვინც რომ ისრე უკუღმართად მრუდათ ხნას და თესოს, ფარცხოს,
ის მე პურსა ნულარ მაჭმევს, რაც იმ ფქვილით გამოაცხოს.
ვინც ძმის სისხლი გამოიციხოს ან თვით ძმასა გამოაცხოს,
მისი სული სატანამა, თუ არ კუპრში, რაში გარცხოს?“

(გურამიშვილი, 1980:87).

პოეტს გაურბის ძმისმკვლელთა საქმეების თანამონაწილეობას. მართლად ცხოვრების მოსურნე დავით გურამიშვილი, როგორც ქართველი, ცდილობს, არ გახდეს ეშმაკის მანქანებით მოწეული პურის მხმეველი. „ის მე პურსა ნულამ მაჭმევს“ (გურამიშვილი, 1980:87), — წერს იგი. ავტორი მკითხველსაც აფრთხილებს, ერიდოს მრუდე საქმეებს. კაენური ცოდვის ჩამდენთ სასჯელად ჯოჯოხეთი მიეღიო. წმინდა შუშანიკმა, ვარსქენთან ყოველგვარი სულიერი და ხორციელი კავშირის გაწყვეტის მიზნით, უარი თქვა მასთან პურობაზე. დედოფალმა არ დაკარგა სულიერი სიფხიზლე, რადგან ღვთისა და ერის მოღალატესთან ერთად პურის ჭამა მისი საქმის თანაზიარობის ტოლფასი იქნებოდა. დავით გურამიშვილიც უფრთხის კაენური ცოდვის გაზიარებას. სამაგიეროდ, უფლისგან „არსობის პურს“ ითხოვს. სახარების მიხედვით, პური იესოს ხორცის სიმბოლოა: „და მოილო პური, ჰმადლობდა და განტეხა და მისცა მათ და თქუა: ესე არს ჯორცი ჩემი თქუენთვის მიცემული“ (ლუკა, 22, 19). ბეთლემი, სადაც იშვა მესია, „პურის სახლს“ ნიშნავს. აქ სიცოცხლის პური — ქრისტე — „გამოცხვა“. პოეტს სწორედ ამგვარი სულიერი საზრდელით, უფლის პატიოსანი „ხორციტ“, ზიარება სურს. ერთგან დავით გურამიშვილი ევედრება ღმერთს:

**„პური არა მაქვს, მობოძე, მშიან, მაჭამეო!
ჩვენი შენგნით მოცემული, რად დამიმალეო?
არსობისა პურს გამყარე, შამბი მაძიეო!
მომეც, გვედრებ, შენი ვალი გადაიხადეო!“**

(გურამიშვილი, 1980:118).

ლექს „ზუბოვკაშიც“ დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირი საუკუნო ცხოვრების მომნიჭებელი პურის მოლოდინშია: „უკვდავების წყალს მიბოძე, ცხოვრებისა პურსა“ (გურამიშვილი, 1980:181). ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია აგრეთვე პოეტის მიერ „დავითიანის“ ხელნაწერს დართული წისქვილის გეგმა, რომლის ერთ-ერთ არშიაზე დავით გურამიშვილს მიუწერია წმ. ძღვენის გარდასახვის წინ საგალობელი „ევექარისტიული კანონიდან“: „შენ გიგალობ, შენ გაკურთხევ, შენ გმადლობ, უფალო, და გვედრები შენ, ღმერთო ჩვენი“ ... უდავოა, რომ პოეტი თავის გარჯას როგორც ერის, ისე ღვთის წინაშე გაწეულ ღვაწლად მიიჩნევს. პური მისთვის ხორციელი საზრდოცაა და ქრისტეს ხორცის სიმბოლოც.

ღვთის დამვიწყებელ და ძმათამკვლელ ქართველობას უფალმა დამსახურებული სასჯელი მოუვლინა. ქართლის უბედურების ამსახველ ლექსში „საწყაულის მოწყვა ღვთისაგან“ პოეტი ერის სასტიკ განსაცდელში ჩავარდნის ისტორიას აღწერს. უმადლო და უკეთური ცხოვრება ხალხს დაღუპვას უქადდა. სიკეთის მოკლებითა და ბოროტების აღბეგებით ქართველებს ნათელი ბნელით შეეცვალათ. პოეტი მტკივნეულად განიცდის თანამოდმეთა გაუსაძლის ყოფას:

„ცოდვამ მოგვიცვა, ნათელსა გარს მოეხვია ბნელია,
ხელში ნაჭერი კეთილი შეგვექმნა საძებნელია“

(გურამიშვილი, 1980:108).

უმადლოდ დარჩენილი ერი ცოდვის სიმძიმით იტანჯებოდა. „ქართველთ მადლს ცოდვამ დასძლია, რა აღმწონელმან აწონა“ (გურამიშვილი, 1980:108), – წერს პოეტი. „საწყაულის ღვთისაგან მოწყვის“ მიზეზიც ხალხის ქრისტესაგან განდგომა იყო. რჯულის შეურაცხმყოფელთ სასტიკად მიეზღოთ. დავით გურამიშვილი ქართველთა დასჯის ამბავს საოცარი სიცხადით ასურათებს:

„ქორონიკონს ქრისტეს აქეთ ათას-შვიდას-ოც-და-ერთსა
ცოდვა მათი უმეტესად ესმა, მოეხსენა ღმერთსა;
აღმოსავლით მტერი აღძრა, მოუწოდა კვლავ სამხრეთსა,
ღმერთმან მტერსა მოუვლინოს, რაც ქართლს უყვეს, ან კახეთსა!“

(გურამიშვილი, 1980:85).

ავტორი მორიგ უმძიმეს სასჯელად მირონცხებული მეფის გარდაცვალებას ასახელებს. უმწყემსოდ დარჩენილი ფარა უფსკრულში გადასაჩეხად იყო განწირული. ვახტანგის სიკვდილმა ქართველი ერის სულიერ „შენობას“ საყრდენი, დედაბოძი გამოაცალა. პოეტი დაობლებას განიცდის და სათაყვანებელ ხელმწიფეს დასტირის:

„ვაი, რა ბოძი წაიქცა, სახლ-კარი თავს დაგვექცაო!
ლხინი, შვება და სიამე სულ ჭირად გარდაგვექცაო.
ჩვენ ყრმანი დავრჩით, პატრონი წავიდა, შორს გაგვექცაო,
გაფრთხილდი, შენც არ დაგვექცე, ღვთის მაცა, მაგრა დექცაო!“

(გურამიშვილი, 1980:146).

დავით გურამიშვილი ღვთაებრივი მადლის კვლავ მოსაპოვებლად ხალხს მოძრაობისაკენ, სულიერი სიფხიზლისაკენ მოუწოდებს:

„ძალ-მოკლებულ არს მცონარი, ვითა მდინარე მდორია;
მხნემან, ვით ჩქარმან წყარომან, გახეთქის მთა და გორია.
მხნე იყავნ და განძლიერდი, დავითს რაც უთქვამს სწორია!“

(გურამიშვილი, 1980:117).

ნიშანდობლივია, რომ დაუდევარი მდინარის აღწერით, ერის გამოფხიზლების მიზნით, მოძრაობის, ბრძოლის კონცეფციას აყალიბებს ილია ჭავჭავაძეც. იგი გადარჩენის

უმთავრეს წინაპირობას სულიერი სიფხიზლის შენარჩუნებასა და მოქმედებაში ხედავს. დავით გურამიშვილის მსგავსად, მწერალი „მგზავრის წერილებში“ თერგის მაგალითზე მსჯელობს მოძრაობის, ბრძოლისუნარიანობის სასიცოცხლო მნიშვნელობაზე.

საყურადღებოა, რომ „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავში“ დავით გურამიშვილი მკითხველს სხვა მნიშვნელოვან საკითხებთან ერთად სწავლის შესახებაც ესაუბრება. შემდეგ მოცემულია ლექსი „სწავლა მოსწავლეთა“, რომლის მიხედვით, პოეტი ცდილობს, თავისი მკითხველი განათლების აუცილებლობასა და პროფესიის დაუფლების მნიშვნელობაზე დააფიქროს. ავტორი ცოდნას განიხილავს, როგორც განსჯის საშუალებას, კარგისა და ცუდის გარჩევის აუცილებელ წინაპირობას. პირადი გამოცდილების გათვალისწინებით კი მკითხველს სიბრძნის დაუფლებას ურჩევს: „ავი და კარგი გარჩევით, ვხედავ, რომ ახლოს მიწყვია. მინდა და სწავლის სიმოკლით ცალ-ცალკე ვერ გამიყვია“ (გურამიშვილი, 1980:66)...

მომდევნო ლექსებში — „საქონლის შეკრებისათვის“, „უკვდავების წყაროს იგავი“, „ჯვარცმის ამბავი“, „ტირილი ღვთისმშობლისა“, „მოთქმა ხმითა თავ-ბოლო ერთი“, „უკვდავების წყაროს იგავის ახსნა“ — ავტორი მსჯელობს ცოდნის მიღებაზე, განსწავლულობის უპირატესობაზე, იესო ქრისტეს ღვაწლის მიმღებლობაზე, თანაგანცდაზე, აქვე შემოაქვს ბიბლიური ისტორიების ლიტურგიული გააზრების პრინციპი; საბოლოოდ კი ისევ პატრიოტულ თემატიკას უბრუნდება. „ასეთი წიაღსვლებით პოეტი გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს პოემაში გადმოცემულ ისტორიულ მოვლენებს: ქართლისა და კახეთის აქ აღწერილი ძნელებედობა არ არის შემთხვევითი, სოციალურ-პოლიტიკურ ფაქტორებთან ერთად ამის მიზეზია სულიერი თუ ბნეობრივი დაცემა. ავტორის აზრით, ადამიანმა დაივიწყა თავისი უწმინდესი მოვალეობა ღვთისა და ქვეყნის წინაშე“ (ცაიშვილი, 1986:39).

პოემა „ქართლის ჭირის“ არქიტექტონიკა თვითშემეცნების მიზანს ემსახურება. ადამიანი თავის თვალსაწიერს მამულიშვილობის კვალობაზე იფართოებს. პატრიოტული თემატიკის რელიგიური მოტივებით გაანალიზება პოეტის ლირიკული „მეს“ წარმოჩენის მცდელობა და ამავე დროს მამულიშვილური ვალის მოხდაცაა. მისი აზრით, ღვთის წინაშე შემცოდე ქართველებმა სინანულით თავიანთი წილი პასუხიმგებლობა უნდა გაიზიარონ, რასაც დავით გურამიშვილიც, როგორც ქართველი, უშუალოდ ცდილობს: „ქრისტეს განწირვის ცოდვაში ადამიანური ბრალი ქართველებმაც უნდა მიიღონ“ (სირაძე, 2005:61). პოეტისთვის მნიშვნელოვანია, ყოფის საბრძოლველად დაფიქრდეს, როგორც ქართველი, როგორც პიროვნება და პირიქით. ამდენად, „დავითიანში“ ზოგადსაკაცობრიო იდეალები წარმოჩენილია პატრიოტული შინაარსის პოემაში, პატრიოტული თემატიკა კი თავისთავად განაპირობებს კოსმოპოლიტიკურსაც (პატრიოტიზმისა და კოსმოპოლიტიზმის ურთიერთმიმართების საკითხის ამგვარი გააზრება მოცემულია აგრეთვე ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში).

სამშობლოს ბედზე დაფიქრებული პოეტი ღვთისა და მამულის წინაშე ვალის მოხდის სურვილითაა განმსჭვალული. ამგვარად ცდილობს, ღმერთსაც და ქვეყანასაც სათანადოდ მიაგოს და დაიცვას მცნება: „მიეცით კეისრისა და კეისარსა და ღმერთისა ღმერთსა“ (მათე, 22, 21). მორწმუნე „მარილი“ სოფლისა. იესო ქრისტე მოძღვრავს მოწაფეებს: „თქვენ ხართ მარილი ქუეყანისანი. უკუეთუ მარილი იგი განქარდეს, რაფთამე დაიძარილოს?“ (მათე, 5,13). რწმენით, სასოებითა და სიყვარულით ქრისტეს გზაზე შემდგარმა მრუდე უნდა ასწოროს და ცოდვა ღვთისგან მიმადლებული სიკეთით „დაამარილოს“. სიყვარულით სათნოებათა მომმუშავებელი ღვთის წინაშე დიდ ღვაწლშია და სამშობლოს ვალმოხდელ მამულიშვილადაც ითვლება. პოეტი მიუკერძოებელია თვით ვახტანგ მეფის შეფასებისას, გამოირჩევა ობიექტურობით, აკრიტიკებს სათაყვანებელი მეფეს და მის უარყოფით თვისებებს ამხელს (ბარამიძე, 1964:201). თვითშემეცნების მოსურნე ავტორი ეროვნულ სატკივარს ითავისებს. იგი ქართველთა ცოდვის „სიმყრალეზე“ ღიად საუბრობს. პოემის მიხედვით, კახთ ბატონი გაუარხებულ ერს ამგვარად წარმოაჩენს: „სულ მომყრალდების ქვეყანა, თავად მტერთაგან მყრალია“ (გურამიშვილი, 1980:102). პოეტს სურს, თავისი სიმართლით იყოს „მარილი სოფლისა“. ამით სულსაც გადაირჩენს და უსამართლობასაც დაუპირისპირდება.

დავით გურამიშვილმა თანამედროვე საქართველოს აწმყოს სიმძიმე პირადად გაიზიარა. სამეცნიერო ლიტერატურაში მართებულიადაა შენიშნული, რომ ნაწარმოების „მოტივებსა და თემებს — გარდა საზოგადოებრივი და ლიტერატურული სათავეებისა — წმინდა ბიოგრაფიული საფუძველი მოეპოვება. გურამიშვილს ჰქონდა საკუთარი დამოკიდებულება სამყაროსადმი, გამომუშავებული სხვა ქვეყნის ცის ქვეშ ხეტიალში, გაჭირვებასა და ტყვეობაში“ (გაჩეჩელია, 1962:59). „დავითიანში“ პიროვნების ცხოვრება ქვეყნის ბედითაა განპირობებული. ერის ჭრილობებით გულნატკენი პოეტი თავისი უბედურების სათავეს მამულის გაუსაძლის ყოფაში ხედავს. პოეტის სასულიერო შინაარსის ჰიმნებში „გამოსჭვივის პირადი უბედურებითა და საკუთარი ქვეყნის უკუღმართი ხვედრით შეძრწუნებული ვაცის ჩივილი, რომელსაც სამყაროს შემოქმედისაკენ აქვს მიმართული მსასოებელი მზერა“ (ცაიშვილი, 1986:43). დავით გურამიშვილის პატრიოტული სულისკვეთება და ეროვნული პრობლემეტიკისადმი დამოკიდებულება განპირობებულია აგრეთვე მისი პირადი ბედითაც. ეს პოეტს აძლევს საფუძველს, სათანადოდ გაითავისოს პრობლემის არსი და განსაჯოს, შეაფასოს: „დავით გურამიშვილის პიროვნული, შინაგანი ჭკრეტა და თვითდახვეწა მთლიანად შეერწყა ეროვნულ ტკივილებსა და ხსნის ძიების გზას. ეს ორი სატკივარი ერთ მთლიანობაშია აღქმული და ლოცვად აღმართული საგალობლით შედლადებს ღმერთს, ამიტომაც „დავითიანი“ ერთგვარი აღსარებაცაა“ (ბარამიძე, 2005:20). ეროვნული განსაცდელი განაპირობებს მამულიშვილის პიროვნულ სატკივარს და, პირიქით, „კერძო ვაცის ცხოვრება ჭეშმარიტი სარკვეა სახელმწიფოებრივი ცხოვრებისა. დავით გურამიშვილის ფათერაკებითა და ათასი გაჭირვებით აღბეჭდილი თავგადასავალი ცხადად წარმოადგენს მისი დროინდელი საქართველოს უბედურებისა

და უკეთურობის ნიშნით დადაღულ ვაი-ვაგლახიან არსებობას“ (მურღულია, 2019:288). ავტორი ქართლის ამბების ამსახველ „არაკებს“ ურთავს საკუთარ თავგადასავალს და ამით თავის ლირიკულ სუბიექტს უშუალოდ ეროვნული თვალსაზრისით ამკვიდრებს. „ავტობიოგრაფია, როგორც ფართო ისტორიულ-კულტურული მოვლენა, დაკავშირებულია პიროვნულ თვითშემეცნებასთან, თვითიდენტიფიკაციასთან“ (ჯიქია, 2005:210). მაგრამ შუა საუკუნეებში ამგვარ ტექსტებს დიდაქტიკური მოსაზრებითაც ქმნიდნენ. ერთ-ერთ თავში „რუსთ ხელმწიფისაგან ქართველთ მეფის ვახტანგის თავისთან მიპატიჯება“ პოეტი აცხადებს:

„აქ ცხადად ითქმის ყველაი დასაბამ-დასასრულისა,
მეფის ვახტანგის ამბავი, მოწყალის, სიბრძნით სრულისა,
მაზედან ქართლის არაკი, მტერთაგან გაბასრულისა,
მერმე თვით ჩემის თავისა, დაკარგულ-დაბაწრულისა“
(გურამიშვილი, 1980:88).

ქვეყნის ბედ-იღბალზე დაფიქრებული, სამშობლოს უბედურებით შემოთვებული პოეტი შემზარავი სიცხადით აღწერს იავარქმნილი საქართველოს ყოფას და ამასთან ერთად თავის პირად გასაჭირზეც საუბრობს:

„მე კი ვჰფარავ, მაგრამ ჩემი სატკივარი არა ჰფარავს;
მეტად მწარედ გული მტკივა, მაჟრჟოლებს და ტანში მზარავს!
ვერ მოვიტმენ, რომ არ დავგმო, აღმა მხვნელსა, დაღმა მზარავს,
ჩემი ცოდვამც მისცემია ჩემს ამამთხრელს, ამამზზარავს!“
(გურამიშვილი, 1980:87).

ავტორი თავის ცხოვრებას სამშობლოს ბედს უსადაგებს და ამგვარად ნაწარმოებში „ეპოსი და ლირიკა თითქოს ერთმანეთს ენაცვლება“ (ცაიშვილი, 1986:95). პოეტი განიცდის აღმა მხვნელი და დაღმა მზარავი ქართველობის გადაგვარებას და ქვეყნის მწარე აწმყოზე დაფიქრებული წყევლას უთვლის თავისი ცხოვრების დამანგრეველებს. მამულის გასაჭირის გათავისება იმითაც არის განპირობებული, რომ ავტორი უშუალოდ „დავითიანის“ პერსონაჟიკაა. „ქართლის ჭირი გადატეხილია მის ბედზე და თან მთელი ის ეპოქა მოწოდებულია მისი პიროვნული განცდების პრიზმაში“ (სირაძე, 1980:139). სამშობლოს უკუღმართმა ყოფამ დავით გურამიშვილსაც, როგორც ქართველს, მძიმე ხვედრი არგუნა.

ავტორი თავს მოვალედ თვლის, სამშობლოს მდგომარეობა სრული სიცხადით აღწეროს, უბედურების მიზეზებზე ისაუბროს და გადარჩენის გზები დასახოს. მამულის ამგვარად მსახურება მისი ზოგადადამიანური, პოეტური, პატრიოტული მოვალეობაა. „პოეტური ხედვის სიმახვილე, თვალსაზრისის სიღრმე და სინათლე, გრძნობის სიწრფელე, პათოსი, მხატვრული წარმოსახვის საოცარი სიმძლავრე და სიმდიდრე — ყოველივე ეს მაქსიმალური შეწონილობით გამოიყენა გურამიშვილმა, რომ მასთან ერთად თანადროულობასა თუ

შთამომავლობას მთელი სისხვით ეგრძნო ქვეყნის ტრაგიზმი“ (ბარამიძე, 1940:311). ავტორს ასე ესმის მწერლობის უზენაესი დანიშნულება. იგი ცდილობს, პოეტური სიტყვით ერს საღვთო ვალი შეახსენოს. მანკიერი თვისებების გამოვლენით ქართველობა შეურაცხყოფს თავად იესოს, რომელმაც გოლგოთაზე პატიოსანი სისხლი დაღვარა. უკუღმართად ცხოვრება ღვთისმშობლის წყალობის უგულებელყოფასაც ნიშნავს. დავით გურამიშვილი ერს სწორედ ამას შეახსენებს: „მაგრამ კვლავ შესცდნენ მის გზითა, რა ცოდვის ბურღან მონისა. ჩაცვივდნენ ცოდვის მორევთა, გზა ვერ სცნეს მადლთა ფონისა“ (გურამიშვილი, 1980:83). პოეტი ცდილობს, მშობელი ხალხის ცხოვრება სიმართლისაკენ წარმართოს, ამიტომ თამამად ამხელს მათ ცოდვებს. ავტორმა იცის, რომ ქართველები მას დაუმსახურებლად აუვად მოიხსენიებენ:

„ამ ამბის თქმა გარჩევითა გულმან ამაღ არ მინება,
ბევრი ავი გამოჩნდების ჩვენი, მაზე მერცხვინება.
მტერს შაესმის, იამების, მოყვარეს კი ეწყინება.
რასაც ახლა ვამბობ, ვგონებ, ამაზედაც, მხვდეს გინება“

(გურამიშვილი, 1980:85).

თანამემამულეთა ცოდვაში მხილება დიდ გამბედობას მოითხოვს. შესაძლოა, თვისტომებმა მართლის მთქმელი მოიძულონ. დავით გურამიშვილს გადაწყვეტილი აქვს, ვაჟკაცურად მოიხადოს მწერლური ვალი და მხოლოდ სიმართლე ილაღადოს. ის „მართლის თქმას“, ანუ თავისებურ რეალისტურ მეთოდს აღიარებს შემოქმედების ერთადერთ სახელმძღვანელო პრინციპად“ (ბარამიძე, 1940:309). ამ თვალსაზრისით, პოეტს მემკვიდრე ილია ჭავჭავაძის სახით XIX საუკუნის მეორე ნახევარში გამოუჩნდა, რომელსაც ჭეშმარიტების დაუფარავად ქადაგებამ და ერის მანკიერებებთან უკომპრომისო ბრძოლამ მართლის გვირგვინი დაუმკვიდრა.²³

სიმართლისმოყვარეობა უფლის მცნობელობის ნიშანია. დავით მეფსალმუნე წერს,

²³ როგორც ჩანს, ახალი ქართული მწერლობა დიდადაა დავალებული დავით გურამიშვილის შემოქმედებით. „ყვავილოვან“ აღმოსავლურ რითმებზე უარის თქმის, ევროპული განმანათლებლური იდეების შემოტანა-დამკვიდრების, ენის „გახალხურების“, ლირიკული სუბიექტის დამკვიდრების, ისტორიზმის პრინციპისა და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე დაფუძნებული აზროვნების კულტურის წარმოჩენის გამო „დავით გურამიშვილი უნდა ვაღიაროთ ახალი ქართული პოეზიის, პირველ რიგში მე-19 საუკუნის პოეზიის, ერთ უშუალო წინამორბედად“ (ცაიშვილი, 1986:80). მის მსოფლმხედველობას იზიარებენ უდიდესი მოაზროვნეები: ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, ვაჟა-ფშაველა. ილია ხშირად ეყრდნობოდა „დავითიანში“ გამოთქმულ მოსაზრებებს, მეტიც, „დავითიანის“ ტექსტს ის შედარებით თავისუფლად ექცეოდა და არ ერიდებოდა მისთვის სახის შეცვლას“ (მენაბდე, 1987:287). როგორც აღინიშნა, ვაჟა-ფშაველამ დავით გურამიშვილი თავის პოეტურ წინაპრად აღიარა. „დავითიანის“ ავტორი აგრეთვე ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედებით გზამკვლევადაც მიიჩნევა. პოეტი ვ. გაფრინდაშვილი წერს: „ბარათაშვილს ჰყავს ერთი წინამორბედი, რომელიც არ უნდა იქნეს დავიწყებული, როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ „მერანის“ გენიალურ ავტორზე. ეს არის გურამიშვილი — ქართული პოეზიის ვერლენი“ (გაფრინდაშვილი, 2012:177).

რომ ღმერთს სწორედ ამგვარად გაწრფელებული გული უყვარს: „უფალსა უყუარან მართალნი“ (ფს. 145,8). ჭეშმარიტების მსახურება მძიმე ღვაწლია, რადგან გამრუდებული სოფელი მართლად მავალს ვერ იტანს და დევნის. მაგრამ, სახარების თანახმად, სიმართლე სულის მაცხოვრებელია: „ნეტარ იყვნენ დევნულნი სიმართლისათვის, რამეთუ მათი არს სასუფეველი ცათაჲ“ (მათე, 5,10). პოეტიც ამ რწმენითაა შთაგონებული. „გურამიშვილთან სიმართლის კულტი, მართლაც, რწმენის სიმალემდეა აზიდული“ (ცაიშვილი, 1985:209). მან იცის, რომ ძნელია მოძმეთა მხილება, მაგრამ უარესია სულის წარწყმედა, ამიტომ ურჩევნია, თვისტომთაგან გაიწიროს, ვიდრე — ღვთისაგან: „სჯობს ტყუილით ქვე ყოფნასა ზე სიმართლით ავიბარგო“ (გურამიშვილი, 1980:86). პოეტს სწამს, რომ ღვთის წინაშე წარმდგარი მხოლოდ საქმის მიხედვით განისჯება, ამიტომ სიმართლის მსახურებით სურს, ცოდვა დაძლიოს და მადლი მოიხვეჭოს:

„ტყუილი ვპოქვა, ჩემი თქმული შეიქმნების რა სავარგი?
მართალი ვპოქვა, მეშინიან, ვა, თუ გავხდე დასაკარგი!
კაცს მის მეტი არა აქვს—რა სიკვდილს უკან თან საბარგი;
სულს მიუძღვის ხორცთ ნაქნარი: ავსა ავი, კარგსა კარგი“
(გურამიშვილი, 1980:86).

სიმართლის მსახურების მაგალითი კაცობრიობას თავად მაცხოვარმა მისცა. იგი ჭეშმარიტების ზეობისთვის ნებით შეწირული მსხვერპლია. მართლის მთქმელი არ უნდა შეუშინდეს დევნას, რადგან თავად ღმერთია მისი შემწყნარებელი. ამ რწმენით გაძლიერებული დავით გურამიშვილი მტკიცედ აცხადებს: „მე, თუ გინდა, თავიც მომჭრან, ტანი გახდეს გასაბერად, ვინც არა ჰგავს კახაბერსა, მე ვერ ვიტყვი კახაბერად“ (გურამიშვილი, 1980:86).

სიმართლის თქმა კაცს ღვთისა და მამულის სამსახურში ჩააყენებს. ცოდვის დაფარვა ერისთვის დამღუპველია. საყურადღებოა, რომ მძრახველმა არ უნდა აძაგოს მოძმე, არამედ სიყვარულით ამხილოს. სიყვარულით წარმოთქმული სიტყვა მოყვასის გულში აუცილებლად გაიდგამს ფესვებს. მოძმის მხილებით ცოდვილი გაფრთხილდება და გამოსწორდება. ეს მომავალ თაობასაც სიკეთეს მოუტანს. ახალგაზრდები წინამორბედთა შეცდომებს გაითვალისწინებენ და არ გაიმეორებენ:

„მართალია, მძრახველს ძრახვა თვით კი ავად მოუხდების,
მაგრამ ფარვა სიავისა ქვეყანას არ მოუხდების!“
(გურამიშვილი, 1980:86).

„ყრმათათვის შევედრებულ“ „დავითიანში“ პოეტი ასე ღაღადებს: „ამად სძრახვენ, ვინც ავს ჩადის, კულავ აღარა ჩაიდინოს; სხვა გაფრთხილდეს, მისებრ ცრემლი თვალთა არვინ ჩაიდინოს“ (გურამიშვილი, 1980:86). პოეტს სწამს, რომ ცოდვილი ერი სინანულით განიწმინდება და კვლავ შეურიგდება ღმერთს. ქრისტეს თავდადების მაღლიერებით მიმღები კი სულიერად განახლდება და მასთან მარადიული მყოფობით გაიხარებს. უფალი

ხომ ყველასთვის, მათ შორის ქართველი ხალხისთვის, ევნო და ეწამა. ამ მიზნით ერთ-ერთ ლექსში „მთ. აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერელი“ სტრიქონებს ქართული ანბანური რიგის მიხედვით აწყოფს. შინაარსი კი აღდგომის სიხარულის გამომხატველია. ქართულ ანბანს აღდგომის სიხარულით „ახშიანებს“ და ამგვარად ლექსით გადმოცემულ განცდას პატრიოტულ ელფერსაც სძენს. ყრმათათვის მიძღვნით კი (ყრმობის სიმბოლური გაგების კვალობაზე) ენის, როგორც „ერის სულისა და გონის“ (სირაძე, 2000:333), აღდგომის, გამოხსნის სიხარულით განახლების იდეას გამოკვეთს. ასეთი ხედვა ევანგელურია. მკვდრეთით აღმდგარი მაცხოვრი მოწაფეებს ეუბნება, რომ გაქრისტიანებული ერები „ენათა ახალთა იტყოდიან“ (მარკ. 16, 17), ეს თვალთახედვა ენის „ლოგოსური“ ბუნების (სირაძე, 2000:335) კონცეფციას ეყრდნობა.

თვითშემეცნების პირველ საფეხურზე დავით გურამიშვილმა გააცნობიერა თავისი მამულიშვილური ვალი. ღვთისა და სამშობლოს მსახურებით, მართლის თქმითა და ერის გამოსწორების სურვილით გულანთებული ავტორის პოეტური „მე“ მოელის ქვეყნის სულიერად აღდგომასა და განახლებას. ამ საქმეშიც წინამძღვრად (ბაგრატიონთა დინასტიის ბიბლიური გენეალოგიის თვალსაზრისით) წმ. დავით წინასწარმეტყველს მოუხმობს. ისტორიული ძნელებდობის ასახვისას ანალიზებს საკუთარ ხვედრსაც, გამოხატავს მამულიშვილურ პოზიციას და ამგვარად, პიროვნული საწყისების ძიების კვალდაკვალ, ცდილობს, „საცნობლად თავისად“ დასმული პრობლემის გადაჭრას.

II ტავი

ა. პიროვნული „მეს“ ძიება

თვითშემეცნების მეორე საფეხურზე პოეტი სვამს შეკითხვას „სიდამ მოსულა?“ და თავისი პიროვნული „მეს“ არსში გარკვევას ცდილობს. აღნიშნული პრობლემატიკის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს „დავითიანის“ მეორე ნაწილში (წიგნი ბ). აქ წარმოდგენილი ლირიკული ნიმუშები „მე–ს გამოთავისუფლებას, მე–ს ემანსიპაციას ემსახურება. პირველი წიგნის ეპიკა მეორეში თვითნაღრმავებისა და რეფლექსიის საფუძველზე აღმოცენებული ლირიკით იცვლება, სადაც ისტორიისა და კოლექტივისაგან ანალიტიკურად გამიჯნული მე არის წარმმართველი“ (ლაღანიძე, 2002:139).

საკუთარი თავის შესამეცნებლად დავით გურამიშვილი შემწედ წმ. დავით წინასწარმეტყველს მოუხმობს. ავტორი წიგნის მეორე ნაწილს იწყებს საინტერესო საუბრით, რომ, ვინც სულიერი ნავსაყუდელი მისცა, „სახლში შეუშვა“ და განსაცდელისაგან იხსნა, ის თავად აყენებს პოეტურ გზაზე: „მან შემიკვეთა: იმღერე, დავით“ (გურამიშვილი, 1980:150)... ამიტომაც, უპირველესად, ქებას მეფსალმუნეს უძღვნის: „ამად მე ესრეთ შევაწყევ ქება დავითის შესხმითა“ (გურამიშვილი, 1980:150). მეორე წიგნის შესავალშივე პირდაპირ აცხადებს, რომ პოეტურ სარბიელზე სულიერ წინამძღოლად დავით წინასწარმეტყველი დაუსახავს და თავისთავად საკუთარი ლირიკული „მეს“ დამკვიდრებასაც მასთან მიმართებით ცდილობს.

როგორც აღინიშნა, დავით წინასწარმეტყველს პოეტის სათქმელი ზოგადადამიანური და ეროვნული თვალსაზრისითაც მიემართება. მეფე, როგორც კაცი, პირველცოდვის მოზიარეა, მართალთა სულების მსგავსად კი, — ქრისტეს წმინდა სისხლით გამოსყიდული. აგრეთვე წინასწარმეტყველი ბაგრატიონთა წინაპარი და ქართველი ერის განსაკუთრებული მფარველია. დავით გურამიშვილიც მას, უპირველესად, საერთო პირველმამის წყალობით „ენათესავება“. წინასწარმეტყველმა თავისი ღვთითგაბრძნობილი ფსალმუნებით შეძლო

„ძველი ვალის“ გადახდა და უფლის ქება–დიდებით მოვლენათა სასწაულებრივად წინაუწყების ნიჭი მიემადლა. დავით გურამიშვილი დიდ სეხნიას თავის პოეტურ წინაპრად აცხადებს, მას ოთხ „შესხმას“ უძღვნის (ოთხი, როგორც აღინიშნა, სიმბოლური რიცხვია) და მეფის ლირიკულ გმირს პოეტური გზის წარმმართველად მოუხმობს:

„ამინთე მე ბნელს სანთელი და მამინათეო,
დავით მე შენ გევედრები, გზა წარმმართეო!“

(გურამიშვილი, 1980:119).

თვითშემეცნების მეორე საფეხურზე პიროვნული „მეს“ გასაცნობიერებლად მეფსალმუნის პოეტურ წინაპრად გამოცხადებით დავით გურამიშვილი ახალ ლირიკულ სუბიექტს ავლენს. ავტორის მიზანია, თვითშემეცნების მეორე საფეხურზე დასმულ კითხვას („სიდამ მოსულა?“) თავისი პიროვნული საწყისების ძიებით უპასუხოს. ამდენად, კრებული უშუალოდ ავტორის სულიერი ბიოგრაფიაცაა. „დავითიანი“ მთლიანად მისი „ავტორითაა გაიზიარებული“ (მურღულია, 2019:251).

დავით წინასწარმეტყველი პოეტისთვის სანუკვარი არსებაა, რადგან იგი მაცხოვრის ხორციელი წინაპარია. ვინაიდან დავით გურამიშვილის მიზანი ქრისტესთან სულიერი თანამყოფობა და პოეზიით იგავურად მისი სიტყვის გამოთქმაა, უფრო ახლო სულიერი კავშირისთვის „დავითიანიში“ მეფე–მეფსალმუნე პოეტურ ლირიკულ სუბიექტად არის წარმოდგენილი. პოეტი წერს:

„დავით თქვა ღვთისა მაგიერ სიტყვა ძლიერი ერთია:
გარდამოხდესო, ვით წვიმა, საწმისზედ მონაწევითა;
ვით მან თქვა, ნათლად მობრწყინდა მის ნათლის შენაერთია,
მისვე დავითის ძედ თქმული იესო ქრისტე ღმერთია“

(გურამიშვილი, 1980:72).

აქ ავტორი იმეორებს ბიბლიურ სიტყვებს: „გარდამოხდეს“ ვითარცა წვიმად, საწმისსა ზედა და ვითარცა ცუარი, რად ცურინ ქუეყანასა ზედა“ (ფს. 71,6). დავით გურამიშვილი აცხადებს, რომ დავითმა უფლის განკაცება იწინასწარმეტყველა (საწმისი, ხშირად — „ბარძიმი შეუსუმელი“, დედა–ღვთისას ერთ–ერთი სახელია). ამიტომ ხშირად ეყრდნობა ფსალმუნთა წიგნს, რათა თავისი „დავითიანი“ უფალთან დასაკავშირებელ „ხიდად“ აქციოს. „მე ეს ხიდი სავლელად დიად სწორეთ გავდეო“ (გურამიშვილი, 1980:116), — მიმართავს მკითხველებს. წინასწარმეტყველის მსგავსად, ეს ნაწარმოები ავტორმა თავის მეკვიდრედ გამოაცხადა. „თესლ–აშრეთით გამხმარი“ (გურამიშვილი, 1980:144) და „უნაყოფოდ დაბერებული“ (გურამიშვილი, 1980:144) პოეტი თავის ქმნილებას „შვილს“ უწოდებს: „დავკექ და ლექსვა დავიწყე, ვსთქვი, თუ: ვიშვილებ ამასო“ (გურამიშვილი, 1980:144). სხვაგან კი წერს, რომ „ვინც გამოთქვა, ის იშვილა“ (გურამიშვილი, 1980:145)... ამდენად, „იმას შვილად ვერვინა სჯობს, დავით ვინც ძედ მოიგერა“ (გურამიშვილი, 1980:145)... დავით

გურამიშვილი კმაყოფილია თავისი „პირმშოთი“ — „დავითიანით“: „მე რაც ვშობე, შვილად ვსჯერვარ, ეს თუ მზრდელმან გამიზარდა“ (გურამიშვილი, 1980:145). მაგრამ აღსასრულს მიახლოებული მსცოვანი წინასწარ განიცდის „შვილის“ „დაობლებას“. საწუთროგალეული დავით გურამიშვილი გოდებს: „აწ რომ მე იქ წამიყვანონ, ვინ გამიზრდის ამ ობოლსა?“ (გურამიშვილი, 1980:145). მომხსენებლის გარეშე დარჩენილ პოეტს ისევ თავისი „შვილობილის“ იმედი აქვს. „დავითიანის“ მკითხველს სთხოვს, იმქვეყნად მიმავალს ლოცვით შეეწიოს.

ავტორი მკითხველს ნაწარმოების დასაწყისშივე თავისი „პირმშოს“ „მონათვლას“ ავედრებს: „მე უშვილომ ეს ობოლი მძლივ გაგზარდე დიდის ჭირით. ...ვინც მონათლავს, მე მას ვლოცავ ცოდვილისა ჩემის პირით“ (გურამიშვილი, 1980:59). „ნათლიად“ ბრძენს ირჩევს და სთხოვს, უცხოობაში დაწერილი წიგნი „გაუქართულოს“:

„ბრძენსა კაცსა ვეხვეწები, ეს ობოლი მამინათლოს;

თუ რამ იყოს სხვის სჯულისა, მომიქციოს, გამიქართლოს“

(გურამიშვილი, 1980:59).

პოეტური შემკვიდრების ამგვარი გააზრება, როგორც აღინიშნა, დავით წინასწარმეტყველის შემოქმედებას უკავშირდება. „დავითიანში“ ხშირად გვხვდება ლირიკულ სუბიექტთა ურთიერთჩანაცვლების მაგალითები. ნაწარმოებში მეფე-მეფსალმუნის სათქმელს ავტორის პიროვნულ „მე“ ითავისებს. ამით სულაც არ იზრდილება პოეტის ინდივიდუალობა. პირიქით, დავით გურამიშვილი თავის ლირიკულ სუბიექტს წარმოაჩენს და ამ მხრივ ნოვატორია ქართულ მწერლობაში. „პიროვნული ლირიკის დამკვიდრებით“ მან სათავე დაუდო ახალ „თვითშემეცნებით პოემიას“ (სირაძე, 1982:227). ავტორი წერს: „მე დავით ესე ვხან და ვითესე, ვინ ხართ ჭკვათ მყოფნი, ესე ნაყოფნი ბრძნად მოიმკევით“ (გურამიშვილი, 1980:171). აქ უკვე თავისი პოეტური „მე“ მკაფიოდ გამოხატა. დავით გურამიშვილისა და დავით წინასწარმეტყველის პოეტურ იდეალთა „... თანხვედრა განპირობებულია განცდათა სიღრმისა და აზროვნების სტილის მსგავსებით. დავით გურამიშვილის შინაგანი ღრმა რწმენა, თვითდახვეწა და ცოდვათა მონანიების დაუოკებელი ჟინი, ღვთაებისადმი სწრაფვისა და ამაღლების ზეადამიანური მოთხოვნილება თანაზიარს ხდის ბიბლიურ დავითთან“ (ბარამიძე, 1986:134). ზოგადად, შენიშნულია, რომ დავით გურამიშვილი პირველად ქართულ სალიტერატურო სივრცეში ავტობიოგრაფიული ჟანრისთვის დამახასიათებელ ტენდენციებს ავლენს, რაც, უპირველესად, სწორედ პიროვნული „მეს“ წარმოჩენას გულისხმობს. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ „კრებულში მკვეთრად, რელიეფურად, ჩანს ავტორის პიროვნება“ (კიკნაძე, 2018:117). პოეტი „ახალ „მეს“ ძერწავს, „თითქოს შესაქმის აქტში მონაწილეობს“, დიდ ღვთისმეტყველთა იმ სწავლებას ემოწმება, რომელიც განმარტავს, რომ უფლისეული შესაქმე ერთჯერადი აქტი კი არ არის, მარადისობაში გრძელდება. უფალთან ამგვარი თანაშემოქმედების პათოსი ოდითგანვე მოსდევს მართლმადიდებლურ მსოფლგანცდას“ (ფარულავა B, 2005:112).

დავით გურამიშვილი ფსალმუნებს ხშირად თავისი ნააზრევის პირველწყაროდ ასახელებს: „ვისაც დავით ხადოდეს, უფლად შენ მას ხადეო!“ (გურამიშვილი, 1980:116). „მხნე იყავნ და განძლიერდი, დავითს რაც უთქვამს, სწორია“ (გურამიშვილი, 1980:117)... ნიშანდობლივია, რომ ამგვარი გამოთქმები მის ლექსებს რეფრენის სახითაც გასდევს. ამით ავტორი მეფე-პოეტის ლირიკულ სახეს ამკვიდრებს და მის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე მიუთითებს. კრებულში აგრეთვე არის ფსალმუნთა სიტყვების პირდაპირი ციტირების შემთხვევებიც: „ყოველი სული აქებდით“, — იტყვის წინასწარმეტყველი“ (გურამიშვილი, 1980:82).

დავით წინასწარმეტყველის პოეტური მადლის გაზიარების მოსურნე დავით გურამიშვილს წარმოჩენილი ჰყავს მლოცველი მეფის ლირიკული გმირი, რომელსაც მუდმივად სათქმელში ენაცვლება. ამავდროულად მას საგანგებოდ ადიდება და ხობტას ასხამს. დავით წინასწარმეტყველი, როგორც ადამის ძე, ქრისტეს განკაცების მაუწყებელი, სინანულის მქადაგებელი, ქართველ ცხებულთა მამა და მეოხი, პოეტი და პიროვნება, თავისი ფსალმუნებით უბადლო მლოცველის მაგალითია. მისი ტკბილხმოვანი საგალობლები, ერთი მხრივ, მონანული და მოლხინე სულის მიერ ამოძახილი ჰიმნებია, მეორე მხრივ, ბრწყინვალე ლირიკულ ნიმუშებადაც ითვლება. დავით გურამიშვილი, ყველა ჩამოთვლილი გარემოებიდან გამომდინარე, ცდილობს, თავის სულიერ წინამძღოლს ქება-დიდება მიუძღვნას და ამით პოეტურ გზაზე მდგომმა ძლიერი მფარველი მოიპოვოს.

დავით გურამიშვილისთვის პოეზია ღვთის სიტყვის გამოხატვის და თავისთავად უფალთან საუბრის საშუალებაა. ამდენად, ავტორი ხშირად ირჩევს ლოცვის ფორმას. ლოცვა გადარჩენის უმთავრეს გზად თავად უფალმა გამოაცხადა: „ხოლო ესე ნათესავი არარაად განვალს, გარნა ლოცვითა და მარხვითა“ (მათე, 17, 21)... წმ. პავლე მოციქულის მოწოდების თანახმად, ლოცვის მნიშვნელობა ამგვარად იკვეთება: „ვილოცვიდე თუ სულითა, ვილოცვიდე გონებითაცა: ვგალობდე თუ სულითა, ვგალობდე გონებითაცა“ (კორინთ. I, 14, 15). წმ. იოანე კიბისალმწერელი კი განმარტავს: „ისწრაფე აღყვანებად გონებისა შენისა და შეყენებად სიტყუათა შინა ლოცვისათა“ (სინელი, 2016:347). ვედრება ზეციერთან სიახლოვის სათავეა. წმ. იოანე ოქროპირი ბრძანებს, რომ „დასაბამი ყოვლისა კეთილისა — ლოცვა არს“ (ოქროპირი, 1905:12). წმინდა მამა ქრისტიანებს მოუწოდებს: „უკეთუმცა არა აღძრნე ბაგენი, არამედ გონებითა გულსა შინა ესრე დაღად-ჰყავ, რამეთუ მდუმრიად თქმულიცა ლოცვანი ისმინის ღმერთმან. ხოლო შენ თვით ტაძარი ხარ ღვთისა ცხოველისა“ (ოქროპირი, 1905:15). ლოცვა საკუთარი თავის ცნობისა და, შესაბამისად, უფალთან პიროვნული ურთიერთობის საწინდარია. წმ. გრიგოლ ნოსელი წერს: „ღმერთსა იგი განეშორების, რომელი არა შეაერთებს თავსა თვსსა ლოცვისა მიერ ღმერთსა, და ამისთვის ჯერ-არს, რადთა ესე ვისწაოთ, ვითარმედ მარადის ლოცვითა იქმნების ღმრთისა თანა ყოფად“ (ნოსელი, 2006:110). წმინდა მამის დარიგებისამებ, ლოცვა არის: „ღმრთისა თანა ზრახვად, უხილავთა ხილვად, სურვილისა საღმრთოდასა აღსრულებად, ანგელოზთა თანა პატიოსნებად“ (ნოსელი, 2006:12). წმ. იოანე სინელის განმარტებით, „ლოცვა ბუნებით

შეერთება არს ღმრთისა და კაცისა“ (სინელი, 2016:344). მისივე თქმით, ლოცვა ცრემლთა „დედა“, მისი „შვილი“ კი განწმენდილი სულია. განსაცდელთა გადალახვის „ხიდი“ და „შუაკედელია“, სიხარულისა და მარადიულობის მომნიჭებელი, გონების ნათელი, სასოების სათავე, სისრულის სარკე...

ლოცვა ადამიანის გონების ღმერთთან მიმახლოებელი, გულის უფლის სიყვარულით განმსჭვალველი და ბაგეების შემოქმედის ქებით აღმავსებელია. უფლის მიერ ნამცნები ლოცვის („მამაო ჩვენო“) პირველივე სტრიქონებში ადამიანის თავისუფალი ნების ღვთის განგებულებასთან დაქვემდებარებაზეა საუბარი: „იყავნ ნება შენი“ (მათე, 6,10)... სინერგიის წყალობით პიროვნება უფლის მაღლით იმოსება და მის წიაღში განუშორებლად მყოფობს. დავით გურამიშვილიც ლოცვების ხმაზე აწყობს თავის პოეტურ ქმნილებებს. მისი ლირიკული „მე“ ვედრებას აღავეუნს ღვთის წინაშე, ამგვარად შემოქმედთან მისასვლელ გზებს სახავს და გონებითა და გულით უფლის შემეცნებას ცდილობს. ლექსში „ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა“ პოეტი „მამაო ჩვენოს“ აკროსტიქულად დალაგებულ სტრიქონებს თავისი სათქმელით აგროძელებს. ავტორი ზოგადადამიანური სათხოვარის გვერდით გამჩენს პირადი განსაცდელისაგან თავის დახსნას ევედრება (უფლის მიერ ნაკარნახევს თავისი პირადი სათხოვარი დაურთო წმ. ილია მართალმაც ლექსში „მამაო ჩვენო“). საუფლო ლოცვაში ქრისტიანის სათქმელს პოეტის მლოცველი ლირიკული „მე“ ენაცვლება. „მამაო ჩვენოს“ ხმაზე გაწყობილ ვედრებაში ავტორი თავის სახელსაც მოიხსენიებს: „ბოროტისაგან დამიხსენ ყოვლად ავით მეო“ (გურამიშვილი, 1980:119). ნიშანდობლივია ისიც, რომ მომდევნო პოეტურ ნიმუშში აკროსტიქულად იკითხება ავტორის სახელი და გვარი „დავით გურამიშვილი“, რაც აგრეთვე პიროვნული თვითდამკვიდრების მაგალითია.

თვითშემეცნების გზაზე შემდგარი პოეტი გონებით, გულითა და სიტყვით უფლის სიახლოვეს დავანებას ცდილობს. ამიტომ ლოცვა სწორედ საკუთარი თავის ხედვის და ცნობის შესაძლებლობად დაუსახავს. „დავითიანის“ ავტორისთვის ეს არის ღმერთთან პიროვნული ურთიერთობის პოეტური ფორმა. იგი კარგად იცნობს „ღვთისმსახურებაში გამოსაყენებელ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებებს. პოეტი მლოცველი ადამიანი უნდა ყოფილიყო. ალბათ ამიტომ ჰქვია მის მრავალ ლექსს: „გალობა“, „ვედრება“, „ლოცვა“, „თხოვნა“, „შესხმა“, „მოთქმა“, „გოდება“ (ჭაბაშვილი, 2005:156). ლექსში „ეს კაცი ასე ილოცავს“ ავტორი უფალს სულიერი და ხორციელი ღვაწლის ნაყოფის მიღებასა და ლხინებას სთხოვს: „ღმერთო, მაჩვენე ყანები“ (გურამიშვილი, 1980:57)... მიწის მუშაკობა და სულიერი ნაყოფის მიღების სურვილი სიმბოლურად დაკავშირებული ცნებებია (მსგავს კონცეფციას ეყრდნობა „დავითიანში“ განხილული „უკუღმართად ხვნა-ფარცხვის“ მაგალითი, რომლის ნაყოფი კანური ცოდვია). წმ. პავლე მოციქულის სწავლებით, „რომელმან სთესოს სულსა თვსსა, სულისაგან თვსისა მოიმკოს ცხორებაჲ საუკუნოჲ“ (გალატ. 6, 8). მთელი კრებული ამ პრინციპის დაცვას ემსახურება: პოეტის მიზანია, ცრემლით ილოცოს, ლოცვა საღებუნად დაედოს, კეთილი ნაყოფი მიიღოს და

ამით სულს უღბინოს. „მწუხრსა განისუენოს ტირილმან და ცისკარსა სიხარულმან“ (ფს. 29, 5), — დაღადებს მეფსალმუნე. წმ. პავლე მოციქულის მოწოდებაა, რომ ლოცვას თან შინაგანი სიხარულიც უნდა ახლდეს: „მარადის გიხაროდენ. მოუკლებელად ილოცევდით“ (თესალონ. I, 5, 16–17). თავისთავად ცრემლიანი ლოცვა სიხარულის დასაბამია. „ვჰსთესოთ ცრემლითა, რადთა მოვიმკოთ სიხარულით“ (ოქროპირი, 1905:143), — წერს წმ. იოანე ოქროპირი.

ცოდვათა განცდას მიტევების ღვინიც ახლავს. სწორედ სინანულისადმი ამგვარი დამოკიდებულებით აიხსნება ის ქვეცნობიერი სიხარული, რომელიც მდულარე ცრემლებით მოტირალი მონანულის გულში იღვრება. სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონის“ მიხედვით, ღვინა ხსნას ნიშნავს, ღვინება — შველას. (ორბელიანი I, 1991:425). სიტყვის სემანტიკაში ნათლად იხსნება სიმბოლური გაგებაც, რომ ღვინა ცოდვათაგან გამოსწორებულ ადამიანს მიემადლებს. „ცრემლს უმეტეს შემთხვევაში ისეთივე დატვირთვა აქვს დავით გურამიშვილის „დავითიანში“, როგორც დავით წინასწარმეტყველის „დავითნი“. ორივეგან ცრემლი სულიერი კათარზისის, პიროვნების გამოკვეთისა და თვითშემეცნების, თვითსრულყოფის გზაა“ (დლონტი, 1998:57). სასოებით გაჯერებულ სინანულს მოსდევს განწმენდა, ღვინება. დავით გურამიშვილის რელიგიურ ჰიმნებშიც სწორედ ე. წ. „პენიტენციალური სევდა“ (უჯმაჯურიძე, 2005:92) იგრობა. ერთი მხრივ, ცოდვის სიმწარის გაცნობიერებას ერთვის გამოსწორების ბედნიერების მოლოდინი; ქრისტეს ჯვარცმის თანაგანმცდელი პოეტი იმავე დროს აღდგომის სიხარულით ხარობს. დავით გურამიშვილი თვითშემეცნების გზა ამ თვალსაზრისითაც იკვეთება. ჯვარცმა ყველამ იხილა, მაგრამ აღდგომა კონკრეტულ ადამიანებს (მარიამ მაგდალინელი, პეტრე, იოანე, ნათანაელი, ზებედეს ძენი, თომა...) ეხარათ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი ადამიანი ღმერთამდე თავისი პიროვნული განვითარების გზით უნდა მივიდეს. დავით გურამიშვილი ამიტომ ევედრება უფალს, იხსნას, როგორც პირველი ადამიანები და გაახაროს და აღადგინოს, როგორც მეგობარი ლაზარე (იოანე, 11,11). ნიშანდობლივია, რომ სულით მოღვინე კაცის სახე-სიმბოლო დავით გურამიშვილისთვის ისევ და ისევ მეფე-მეფსალმუნეა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ის ოთხი შესხმა, რომელთაც სწორედ დავით წინასწარმეტყველის სადიდებლად წერს.

ოთხივე შესხმის იდეა, როგორც ზოგადად მთელი ნაწარმოებისა, თვითშემეცნების პრინციპზეა დაფუძნებული. ლექსების ციკლზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ თავისთავად კრებულის მეორე ნაწილი (წიგნი ბ) გარკვეულ კომპოზიციურ მთლიანობას წარმოადგენს, რომლის მიხედვით ავტორის ლირიკული გმირი დავით წინასწარმეტყველის, როგორც სულიერი წინამძღოლის, კვალდაკვალ თვითშემეცნების აუცილებელ ეტაპებს გადის.

პირველ „შესხმაში“ საუბრობს, რომ დავით მეფსალმუნე უფლის შვილია და ქებით მოიპოვა ზეციური წყალობა (ამით უპასუხებს თვითშემეცნების კითხვას „ვინ არის?“). ამ თვალსაზრისით, პოეტიას (ფსალმუნებს) საღვთო საქმედ აცხადებს, რომელსაც

მარადიულობის მინიჭება შეუძლია. დავითის ღვთის სადიდებელი ჰიმნები მიწისა და ცის დამაკავშირებელი გახდა, რადგან „ადიდა მამა მის ქნარის ხმამა, ძე — სიტყვა მისი — ძალთა მოქმედი“ (გურამიშვილი, 1980:150). აქვე შემოჰყავს თავისი ლირიკული „მე“, რომელიც მაცხოვრის გამოხსნელი ღვაწლით ხარობს და, დავითის მსგავსად, თავადაც ქების სურვილითაა გულანთებული. პოეტი ამ გზით ცდილობს, საკუთარ თავსა და პოეზიას ძლიერი მფარველი მოუპოვოს: „დავითს, დავითო, მიხამდა ვითო, ეგრეთ ნუგეშსმცა და მად ვაქებდი“ (გურამიშვილი, 1980:151). დავით გურამიშვილი წინასწარმეტყველსა და საკუთარ თავს პირდაპირ და შეფარვით მოიხსენიებს. იგი უფალს დავითის მიბაძვით განადიდებს, მისგან შეწევნას მოელის. მაცხოვარიც სწორედ დიდი მეფის პოეტურ გზაზე შემდგარ დავითს ანუგეშებს. აქ „დავითს“ სამჯერ იმეორებს და ამით მის მნიშვნელობას აძლიერებს. უფლის ლირიკული გმირი პოეტს სახელით მოხსენიებს („დავითო“) და ამ გზით მას ნუგეშს სცემს, როგორც, სახარების თანახმად, აღდგომის შემდეგ ეჩვენა მგლოვიარე მარიამ მაგდალინელს და თავისი თავი სწორედ სახელით მიმართვით გამოუცხადა: „ჰრქუა მას იესუ: მარიამ! მიიხილა მან გარე და ჰრქუა მას ებრაელებრ: რაბბუნი! რომელსა ჰრქუან მოძღუარ, და მირბიოდა შემთხუევად მისა“ (იოანე, 20,16).

ამის შემდეგ საუბრობს დავითის როკვაზე, როგორც ღმერთთან მყოფობით გამოწვეულ ლხენაზე... აქვე სურს, მეფე შეამკოს: „დავითს მროკავსა შეუმკობ კავსა“ (გურამიშვილი, 1980:152). საინტერესოა, რომ ამავე „შესხმაში“ უფლის ძიების, როგორც თვითშემეცნების უმთავრესი მიზნის, არსზეც დაფიქრდება. დავითმა ქებით, გალობით, როკვით იპოვა ის, ვინც პოეტს საძებნელი ჰყავს: „ქნარ-წინწილ-ებნით მან ჰპოვა ძებნით, რომელიც გვაქენდა ჩვენ საძებნელი“ (გურამიშვილი, 1980:153). მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ, პოეტის თქმით, „სწორედ დავით ებრაელთა მეფემ იწინასწარმეტყველა („ჰპოვა ძებნითა“) ღვთის სამი სახე (ვფიქრობთ, ამიტომაცაა, რომ დავითის პირველ, მეორე და მესამე „შესხმებში“ წმ. სამების სამივე ჰიპოსტასი იხსენიება). მანვე მიანიშნა მესიის მოვლინება“ (ღლონტი, 1998:86). პოეტს ამგვარი სიხარულის განცდა სურს. იმავე მონაკვეთში აღწერს მეფის მადლმოსილობას: „ბობღნით, ებნითა, ჰპოვა ძებნითა, სამად ერთი მზე მოგვფინა კარგა. როკვით-სამებით, ცხონდა სამებით“ (გურამიშვილი, 1980:152)... საღვთო ლხენით გულანთებული ღვთის მაძიებელი მეფე-პოეტი საბოლოოდ საუფლო გზაზე დადგა. პოეტიც მიისწრაფის, პირადად იყოს ღმერთთან მყოფობის სიხარულის განმცდელი. ამიტომ „შესხმის“ ფინალურ ნაწილში დავით მეფის ლირიკული გმირის სიხარულს იზიარებს და მის სიტყვებს საკუთარ სათქმელადაც იხდის: „...ამად ვმღერ უფლის წინაშე, ვარ შუმპრად მშლელი ხელისა“ (გურამიშვილი, 1980:153).

მომდევნო ლექსში ღვთისმშობელს ევედრება, ცოდვის ტყვეობისგან დაიხსნას და მაცხოვარს, როგორც გულითად საყვარელს, მიაახლოს. სიყვარულით საუფლო გზაზე მავალს ისევ წმ. დავით წინასწარმეტყველის შემწეობის იმედი აქვს: „დავითს წინ ძღვნად წარუძღვარე, ღვთის ძღვენთ წინამძღვარო!“ (გურამიშვილი, 1980:154). „სხვა ხმაში“ კი ლირიკული გმირი მოწყალების კარიბჭის ზღურბლზე დგას და დედა-ღვთისმშობელს

თავშესაფარს სთხოვს. შემწეობის დასტურად სიხარულის მიმადლებას მოელოს: „რაც მე მოგიტახარო, შენ მით განმხარო, მახუმრ-მამასხარო, მაცინ-მამასხარო, დავითის მტერთ ხარო ძირით აღმოსთხარო!“ (გურამიშვილი, 1980:154). სულის ლხინება შობს სიცილს. ამგვარი ესთეტიკური თვალთახედვა ლირიკული „მეს“ თვითდამკვიდრების შედეგია. პროფ. რ. სირაძე შენიშნავს, რომ სწორედ „პიროვნების სულიერმა განვითარებამ მოიტანა ახლებური სიცილი“ (სირაძე, 2021:365).

ლექსში „ხარებობის დღის შესხმა“ დავით გურამიშვილი ისევ სიხარულს გამოხატავს. ეს ნაწარმოები ადამიანის გულში ღმერთის დაბრუნების მაუწყებელი დღის, ხარების, ჰიმნია. დედა-ღვთისმშობლისადმი მადლიერებით აღვსილი ლირიკული გმირი მკითხველს კვლავ ქრისტეს მიერ ვაცობრიობის გამოხსნის მნიშვნელობაზე აფიქრებს. მომდევნო ნაწარმოები კი წმ. მარიამის მიძინების ისტორიის ამსახველია და ლირიკული გმირი ამჯერად ანგელოზებსა და წმინდანთა დასს ახარებს ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მათ სამყოფელში, ზეცად, ასვლას: „გიხაროდესთ ანგელოზთ დასნო და წმინდანო თქვენ ბევრად ასნო!“ (გურამიშვილი, 1980:155).

დანარჩენ ლექსებშიც ცოდვათაგან განწმენდას, აღდგომის სიხარულით გახარებასა და გამოხსნას ითხოვს. შემდეგ ყრმებს მოუწოდებს, არ დაკარგონ ღმობიერება და გულწრფელობა და ამგვარად აღჭურვილი შეუდგნენ საღვთო გზას. ლექსში „აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერელი“ (კიდურთმწერლობა ქართული ანბანის მიხედვით) მკითხველს მიმართავს: „დამღერდეთ დაბდაბ, დავითს დურდუკს, დიდ-დიდროანად, ალილუია, ალილუია, ალილუია! ევას ელხინა, ეროდიასა ელდანი ეცა!“ (გურამიშვილი, 1980:159). გარდა ამისა, აღნიშნული ეპიზოდის მიხედვით, პოეტი კონკრეტულად თანამემამულეებსაც მოუწოდებს, როგორც ითქვა, ლექსი ქართული ანბანური რიგით სწორედ ამ მიზნით აქვს გაწყობილი.²⁴ ქართველთა წახდომის მიზეზი უფლის დავიწყებაა, შესაბამისად, ლხინების, აღდგომის სიხარულის, საწინდარიც შენახება და განწმენდა იქნება.

მეორე „შესხმაში“ დავით წინასწარმეტყველს წარმოაჩენს, როგორც აბრაამის ძეს და ქრისტეს მამას. მეფსალმუნის ლირიკული გმირი მაცხოვრის განკაცებისა და ჯვარცმის გამო მადლიერია. აქვე დავით გურამიშვილი სულიერი წინამორბედის სათქმელს ითავისებს და, საკუთარი ლირიკული „მეს“ დამკვიდრების მიზნით, მაცხოვრის ქებას თავად გამოხატავს: „მე მისთვის თავს ვიდებ, ვაქებ და ვადიდებ“ (გურამიშვილი, 1980:170). ლექსის დასასრულს პოეტი მტკიცედ აცხადებს, რომ მისი მიზანი სწორედ წმ. დავით მეფის საკრავებით — ქნართა და სტვირით — ქრისტეს საქებრად „ამღერებაა“: „ვიმღერი თუ ვსტირი, ქნარი მაქვს თუ სტვირი, ზედ დავმღერი ამას!“ (გურამიშვილი, 1980:170). დავითის ქნართ ახმიანებული პოეზია უკვდავების მომნიჭებელია. ამგვარად დავით გურამიშვილმა თავის თავსა და შემოქმედებას ღვთისაკენ მარადიული გზამკვლევი შეუძინა.

²⁴ იხ. მეორე ნაწილის I თავი (ქვეთავი — „თვითშემეცნების ეროვნულ-პატრიოტული საფუძვლები“).

შემდეგი ლექსის („რუსულის სიმღერის ხმა“) მლოცველ სუბიექტად კი უშუალოდ პოეტის ლირიკული გმირი წარმოჩნდება. იგი ქრისტეს დაცვასა და მფარველობას სთხოვს და საბოლოოდ აცხადებს: „მე დავით ესე ვხან და ვითესე, ვინ ხართ ჭკვათ მყოფნი, ესე ნაყოფი ბრძნად მოიმკევით“ (გურამიშვილი, 1980:171). მეორე „შესხმაში“ ამგვარად საცნაურდება ლირიკული გმირის მიზანი, დავითის პიროვნულ საწყისებზე (აბრაამის ძე, უფლის მამა) საუბრისას უშუალოდ თვითონ გამოხატოს მხსნელის მიმართ მადლიერება, რათა საკუთარ თავსაც ახაროს ღვთისშვილობის პატივის დაბრუნება. ამ მხრივ საყურადღებოა პოეტის სათხოვარი: „აწ მომიძიე“; „აღმომიყვანე“; „აწ შემიყვარე“; „წვა დამინელე“; „ვიყო მე შენი“; „შენ მამად მყვანდე“ ... ამგვარი ვედრებით ლირიკული „მე“ ცდილობს, უპასუხოს კითხვას „სიდან მოსულა?“

მესამე „შესხმის“ მიხედვით პოეტს სიყვარულით ღმერთთან მიახლოება სურს, რათა დაძლიოს ამაოება და მოიპოვოს უფალთან მარადიული მყოფობის სიხარული. საყურადღებოა, რომ ლექსი იწყება უშუალოდ ავტორის ლირიკული გმირის არა სხვა სუბიექტთან ჩანაცვლებით, არამედ თავად პოეტის პირადი ნებით წარმოჩენით, აქოს და ადიდოს შემოქმედი:

„აწ მე აღვიძრავ ენასა,
ვადიდე ღმერთსა ზენასა,
ვიწყო მე გალობა,
მიყოს მან წყალობა“

(გურამიშვილი, 1980:172).

„დავითიანის“ სხვა მონაკვეთებშიც ჩანს, რომ ავტორი ლექსის შემწყობად ფსალმუნთმგალობელს ასახელებს და მისი სიტყვის მადლით ძალმოსილი საკუთარი პოეტური „მეს“ დამკვიდრებას ცდილობს:

„ლექსისა ამის შემწყობი, დავით, აცხოვნეო,
იმის სულს მიეც შვება და მეც განმისვენეო!“

(გურამიშვილი, 1980:120).

პოეტი აგრეთვე ცდილობს, უპასუხოს თვითშემეცნების მესამე კითხვას „სად არის?“ მან იცის, რომ ამქვეყნიური ბოროტების დაძლევის ერთადერთი გზა ქრისტეა. ამიტომაც ლექსში „მესამე დავითის შესხმა“ მკითხველსაც მოუწოდებს: „ხმა გვესმა გასახარელი: მოგვეცა ძე საყვარელი! აწ ერნო იხარეთ“ (გურამიშვილი, 1980:174)... შემდეგი მონაკვეთის ლირიკული გმირი, ერთი მხრივ, ადამისა და ევას ტანჯვას თანაგანიცდის, ამავე დროს მათ მსგავსად გამოხსნას მოელის. „ევა იხსენ და მნახეო“ (გურამიშვილი, 1980:177), — ევედრება უფალს. საბოლოოდ კი მხსნელს საკუთარ თავს ავედრებს:

„უფალო ტკბილო ისეო,
გამოთქვა ვინც ლექსი ესო,

შეუნდევ შენაცოდარი,
ნაშფოთი დანაბორგარი!“

(გურამიშვილი, 1980:178).

ამავე ციკლს ეკუთვნის ლექსები: „სიმღერა დავითისა: „ზუბოვკა“, „სიმღერა“, „რეული“, „დინარი“ და სხვა, რომელთა ძირითადი სათქმელი უფლისა და ადამიანის სიყვარულია, — შემოქმედთან პიროვნული ურთიერთობის გზა.²⁵

მეოთხე „შესხმაში“, რომელიც კრებულის ფინალურ ნაწილშია (წიგნი დ) მოცემული, საუბარია დავით წინასწარმეტყველზე, როგორც ღვთის სიტყვის ღვაწლმოსილ გამომხატველზე, რომელმაც პოემით მოახერხა საუკეთესო ნაყოფის, მემკვიდრის, ქრისტეს მადლის მიღება. დავით გურამიშვილი პოეტურ თვითდამკვიდრებას და თვითშემეცნების საბოლოო კითხვაზე („წავა სადაო?“) პასუხის გაცემას სწორედ ამ „შესხმაში“ ცდილობს. მას პოეტურ გზაზე მეფე-მეფესალმუნის კვალდაკვალ სიარული სურს, რათა საკუთარმა შემოქმედებამ, დავითის მსგავსად, მარადიულობა დაუმკვიდროს.

დრო-სივრცის მიუხედავად, ადამიანს სულიერი კავშირის დამყარება ნებისმიერ წინამორბედთან შეუძლია. „თვითშემეცნე სული ზედროული უნდა გახდეს. წაშლილია შემოქმედებითი დროის ცალმხრივი სვლა. მას უკუსვლაც ძალუძს. შემოქმედი პიროვნების მე იხევეს უკან, წარსულში გადასახლდება, რათა უკვდავ სულთან ზიარებით თვით შეიძინოს პოეტური უკვდავება“ (სირაძე, 1980:126), — წერს პროფ. რ. სირაძე. ამ პრინციპით, სხვადასხვა ეპოქის ადამიანები სულიერად უკავშირდებიან და ერთმანეთს სათქმელში ჩაენაცვლებიან. ამგვარ ხედვაზეა დაფუძნებული „ოლამური ერთობის“ განცდა. „ოლამური დრო-სივრცე მიკრო და მაკროკოსმოსების ერთიანობას, ადამიანის, როგორც სივრცული წერტილისა, და მთელი სამყაროს, როგორც „სულთა სირას“, ურთიერთკავშირს გულისხმობს. ყოველი წერტილი მთელ ოლამს მოიცავს და ერთგვარი „რგოლისა“ და „ნაწნავის“ სახით უკავშირდება სხვა ადამიანებს“ (დათაშვილი, 2015:12). ოლამური ერთობის პრინციპი ხშირად ვლინდება ლიტერატურაში. საიქიოში მოგზაურ დანტე ალიგიერს წინ ვირგილიუსი მიუძღვება („ღვთაებრივი კომედია“); ვაჟა-ფშაველა დავით გურამიშვილს ირჩევს პოეტურ წინამორბედად („დავით გურამიშვილის ხსოვნას“); მთაწმინდაზე ასული გალაკტიონ ტაბიძის ლირიკულ გმირს აკაკის, ილიასა და ბარათაშვილის აჩრდილებთან სულიერი სიახლოვე სწყურია, რათა უკანასკნელად გედივით ამღერებული პოეტური ქნარის მარადიული ჰანგებით მიეგებოს სიკვდილს („მთაწმინდის მთვარე“). „ესაა ლიტერატურის აღქმა, როგორც ერთგვაროვანი და შექცევადი სივრცისა, სადაც არ არსებობს არც ინდივიდუალური თავისებურებები და არც ქრონოლოგია, ესაა ეკუმენური გრძნობა, რომლის წყალობითაც მსოფლიო ლიტერატურა უზარმაზარ ანონიმურ ქმნილებად წარმოგვიდგება“ (ჟენეტი, 2010). დავით წინასწარმეტყველის სეხნიაობიდან

²⁵ იხ. წიგნის მეორე ნაწილის II თავი (ქვეთავი — „საღვთო მიჯნურობის მოტივები“).

გამომდინარე, დავით გურამიშვილიც დიდი წყალობისა და მფარველობის მოიმედა: „**მე, დავით**, მიხსენ მტერთაგან, მამის **დავითის** მთნობელო!“ (გურამიშვილია, 1980:124); „**დავითის** ძევ, **დავით** მიხსენ **მე** აქადაღმეო!“ (გურამიშვილი, 1980:128).

ამრიგად, „დავითიანის“ მეორე ნაწილში ავტორი თვითშემეცნების საკითხს აანალიზებს. „საცნობლად თავისად“ დასმულ მეორე შეკითხვას („სიღამ მოსულა?“) დავით გურამიშვილი უპასუხებს, როგორც პიროვნება, რომელიც თავის დიდ პოეტურ წინაპართან, დავით წინასწარმეტყველთან, ზოგადადამიანური, ქრისტიანული და პიროვნული (სახელი „დავით“) ფაქტორებიდან გამომდინარე, სულიერ ერთობაშია. შესაბამისად, წინასწარმეტყველის სადიდებლად საგანგებოდ შექმნილ „შესხმებს“ პიროვნული თვითდამკვიდრების მოტივებზე აგებს.

ბ. საღვთო მიჯნურობის მოტივები

სამყაროში სიყვარულის ყველაზე დიდი გამოვლინება საღვთო მიჯნურობაა, თუმცა ადამიანურ გონებას მისი წვდომა არ ხელეწიფება. ქალისა და მამაკაცის ურთიერთლტოლვა ამ მიუწვდომელი გრძობის ბაძვად მოიაზრება.

მიჯნურობა მოციქულობს კაცსა და ღმერთს შორის. სწორედ ამ გაგებით, პლატონი სიყვარულს შუამავლად აცხადებს. „ნადიმის“ მიხედვით, სოკრატე თავის თანამოსაუბრეებს უხსნის, რომ ეროსი არა ერთ-ერთი ღმერთთაგანი, არამედ დემონი, მედიატორი, შუამავალია კაცსა და ღმერთებს შორის. მას უყვარს სიბრძნე, მიელტვის სიბრძნეს. ლტოლვას განაპირობებს სასურველის დაუფლების სურვილი. ანუ, ეროსს სურს, მარადიულად ფლობდეს სიბრძნეს. სოკრატეს თქმით, „ეროსს საშუალო ადგილი უჭირავს ბრძენსა და უმეცარს შორის“ (პლატონი, 2017:62). აგრეთვე ეროსი „მშვენიერისადმი ტრფიალია“ (პლატონი, 2017:63). ადამიანებს სიკეთე უყვართ და მიელტვიან მას, რათა ეს სათნოება სამერმისოდაც ჰქონდეთ. ამდენად, „სიყვარული არის სურვილი სიკეთის მარადიული ფლობისა“ (პლატონი, 2017:65). იგი კაცთა სათნოებებით შემოსველი და სულის ამამაღლებელი ძალაა.

შუმერთა შეხედულებით, ქალისადმი ლტოლვა საკუთარი თავის ძიებისა და სათნოებათა შეძენის აუცილებელ გზად ითვლებოდა. „გილგამეშიანის“ უძველესი ეპოსის მიხედვით, ენქიდუს „გაადამიანების“ გზა ქალს (შამხათი) უკავშირდება. ენქიდუ „ქალის წყალობით აღმოჩნდება მეგობარი. მაგრამ ურუქელმა ქალმა ჯერ ველურს უნდა აპოვნინოს საკუთარი თავი“ (კიკნაძე, 2009). საინტერესოა ისიც, რომ, პლატონის „ნადიმის“ მიხედვით, სოკრატეს თქმით, სიყვარულის შესახებ სიბრძნე მას უცხოელმა ქალმა, დიოტიმამ, გადასცა.

სიყვარულის ფილოსოფიას დიდი მობრუნე მის მიერ ეზიარა. აქაც ქალი კაცთა მოდგმას მარადიული იდეალებისაკენ გზას უკვალავს.

ქალი აგრეთვე აღიქმება, როგორც სიცოცხლის საწყისი. ბერძნული მითოსის მიხედვით, გეა (მიწა) ქალია (ქართული სიტყვა „დედამიწაც“ მიწის ქალურ საწყისს გულისხმობს) და ურანოსი (ზეცა) — მამაკაცი. საინტერესოა ეგვიპტური ქანდაკების კვარცხლბეგზე გაკეთებული წარწერაც, რომლის მიხედვით, ქალღმერთი ნეითი ქალური საწყისის მარადიულობის, იდუმალების, ნაყოფიერების, მზიურობის სიმბოლოდაა წარმოდგენილი.

ბიბლიის მიხედვით, ღმერთმა დედაკაცი, ადამის მსგავსად, თავის სახედ შექმნა; იგი ადამის სხეულის ნაწილია, მისი ნეკნია; ქალი ცდუნებას უკავშირდება, მაგრამ, ახალი აღთქმის მიხედვით, ქალი (ღვთისმშობელი) შობს მსხნელს, — დედაკაცის ცოდვა დედაკაცმა გამოისყიდა.

ანტიკური და ქრისტიანული იდეებით შთაგონებულმა დასავლურმა კულტურამ ქალი აღიარა, როგორც სიცოცხლის, სიყვარულის და ღვთისაკენ ლტოლვის წყარო. ვინაიდან ხორციელი სიყვარული საღვთო მიჯნურობის ამქვეყნიური გამოვლინებაა, შესაბამისად, ქალი ხდება მედიატორი, შუამავალი. ამგვარი გაცემა საფუძვლად უდევს დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციას. პოეტისთვის ბეატრიჩე ხდება სამოთხისაკენ მისასვლელი გზის გამკვალავი. მიჯნურობის ამგვარი გააზრება უცხო არ იყო აგრეთვე კათოლიკური ეკლესიის მიერ წახალისებული და ევროპაში გავრცელებული (მათ შორის — უკრაინაში) ბაროკოს ეპოქისათვის. ქალისადმი ლტოლვა და მასთან ხორციელი ტკბობა, როგორც საღვთო ტრფობის გამახატულება, ერთ-ერთი მთავარი თემაა ჯონ დონის „მეტაფიზიკური“ პოემისა.

ქართულ მწერლობაში სიყვარულის მეხოტბეა შოთა რუსთაველი, რომელიც მიჯნურობას „საქმე საზეოდ“ (20) აცხადებს. სიყვარულის გზას პოეტი ხშირად თავად მარადიულობამდე მიჰყავს. პოემის მიხედვით, ტარიელი მიელტვის სიკვდილს, რათა ნესტანთან ერთად იმქვეყნად მაინც გაიხაროს: „აქა გაყრილნი მიჯნურდი მუნამცა შევიყარენით“ (872). თავის მხრივ, ტყვეობაში მყოფი ქალიც გარდაცვალებას ნატრობს. იგი იმედოვნებს: „თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილიმცა მქონდა ტკბილი!“ (1292). ზეციურ სამყოფელში სიყვარულით მიმავალს კი უმაღლეს ნეტარებად სატრფოს ხილვის ბედნიერება მიაჩნია: „მუნა გნახო, მანდვე გსახო, განმიახლო გული ჩრდილი“ (1292). წყვილისთვის სიკვდილი მიჯნურობით გახარების სიმბოლოდ ქცეულა.

ამავე მოტივითაა ნასაზრდოები დანტე ალიგიერის „ღვთაებრივი კომედია“. გარდაცვლილ ბეატრიჩესთან შეხვედრის სურვილი სიყვარულთან თანაზიარების დიადი განცდის ტოლფასია. სატრფოს იმიერებაში ხილვით გულანთებული დანტე საბოლოოდ სამოთხეში აღმოჩნდება, სადაც პოულობს თავის მიჯნურს. თუმცა, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ, გარდა ალეგორიულისა, მკითხველს აღნიშნული მაგალითების პირდაპირი მნიშვნელობით გააზრების შესაძლებლობაც აქვს. ბეატრიჩე რეალური ქალიც არის და სიყვარულის მარადიულობის სიმბოლოც. პროფ. ე. ხინთიბიძე

შენიშნავს: „სიყვარულის დანტესეულ კონცეფციაში რეალური და ირეალური შეერთდა, ქალის სიყვარული ღვთაებრივ სიყვარულად მოაზრდა“ (ხინთიბიძე, 1993:174). მეტიც, მკვლევარი ასკვნის, რომ დანტესა და პეტრარკას ეპოქაში „ალეგორია უკვე აღარაა სიმბოლური ასახვა ტრანსცედენტულისა, შემოქმედი ღმერთისა. ევროპული ცივილიზაციის პროცესში ამგვარი მსოფლმხედველობითი გადააზრების შედეგად ალეგორია და სიმბოლო რენესანსულ პოეზიაში უკვე პოეტური სამკაულებია და არა აზროვნების შუასაუკუნეობრივი მსოფლმხედველობითი სტილი — ტრანსცედენტულზე, ღვთაებრივზე მითითების და მინიშნების სტილი“ (ხინთიბიძე, 2004:103).²⁵

„დავითიანის“ მეორე წიგნში ავტორი სიყვარულის თემას განსხვავებული ასპექტით წარმოადგენს. ამჯერად პოეტი ეფუძნება ქალისადმი ტრფობის, როგორც საღვთო მიჯნურობის ანალოგიის, კონცეფციას. ქალის მხატვრული სახე, რომელიც ღვთაების ალეგორიად მოიაზრება, პოეტისთვის საშუალებაა, სიყვარული არა მხოლოდ თვითშემეცნების ზოგადადამიანურ ფენომენად აღიაროს, არამედ თავად იყოს პიროვნული თვალსაზრისით მისი მატარებელი. საღვთო მიჯნურობის მოსურნე დავით გურამიშვილისთვის ამჯერად სიყვარული არა მხოლოდ ღვთის ცნობის აუცილებელი პირობა, პოეტის პიროვნული არჩევანაცაა.

„დავითიანისთვის“ უცხო არ არის არც ხორციელი ტრფობის მოტივები, არც ღვთისაგან ნაკურთხი ქორწინების იდეალი და არც ღვთაებრივი სიყვარულის აპოლოგია. ტექსტის მიხედვით, ხშირად ხორციელი ტრფობა სიმბოლოა, ანალოგიაა ღვთაებრივისა: „დავით გურამიშვილის პოეზიაში გამოვლინება პოვა სწორედ ორგვარი (ღვთაებრივი და ხორციელი, ზეგრძნობადი და გრძნობადი) მიჯნურობის მოტივმა, ვინაიდან „დავითიანში“ (ალორძინების ხანის და სხვა პოეტთა შემოქმედების დარად) თანაბარი სიძლიერით არის წარმოდგენილი სასულიერო და საერო ნაკადი“ (მოსია, 2005:428). ყოველივე ეს განპირობებულია სიყვარულის ალეგორიული მნიშვნელობით, რაც სოლომონის „ქებათა ქებიდან“ მომდინარეობს. „ბიბლიური ვაგებით საღვთო ტრფიალება და ამქვეყნიური მიჯნურობა სიყვარულის ორი საფეხურია ერთმანეთისადმი იერარქიულად დაქვემდებარებული“ (გრიგოლაშვილი, 2018:59). სოლომონის წიგნი ალეგორიულია და მასში ასახულ ქალვაჟურ ტრფობაში საღვთო მიჯნურობა მოიაზრება. „შემდგომად შენსა

²⁵ მიჯნურობის მარადიულობაში დამამკვიდრებელი ძალმოსილობის თემა იკვეთება აკაკი წერეთლის ლექსში „სულიკო“. საყვარლის საფლავის მაძიებელი ლირიკული გმირი თავის გულის სწორს „სამად გაშლილ ერთში“ (წერეთელი, 1988:432) მიაგნებს. მათი შესხვედრის პირველმიზეზი კი სიყვარულია: „...თქვენ ერთმანეთი რადგანაც ამქვეყნად შევიყვარდათო“ (წერეთელი, 1988:432). ამის შემდეგ ენით გამოუთქმელ ბედნიერებას გრძნობს, ხარობს, რადგან აქამდე ჩაკეტილი უკვდავების კარი სამუდამოდ შეაღო. ცხონების საწინდარი კი მიჯნურობაა. „სულიკოს“ თემატიკის (სატრფოს ძიების) რუსთაველისა და ალიგიერის კონცეფციებთან თანხვედრა აშკარაა. სიყვარულის გზით უკვდავების მოპოვების მოტივი რომ შემთხვევითი არაა, ეს პოეტური ალღოთი კარგად გამოიწნო შოთა ჩანტლაძემ ლექსში „მე გულანშაროში“. ავტორი ნესტანს სიყვარულისა და ბედნიერების, როგორც ძიების მარადიული ობიექტის, სიმბოლოდ წარმოადგენს და აკაკის ლირიკული გმირის „საყვარელს“ (სულიკოს) ადარებს: „...დაეძებენ, დაეძებდენ, როგორც ჩვენში სულიკოს“ (ჩანტლაძე, 1998:60)...

სულნელებასა შინა ნელსაცხებელთა შენთასა ვრბიოდით“ (სოლ. 1,3); „ილტოდე, დისწულო ჩემო, და ემსგავსე ქურციკსა, ანუ ნუკრსა ირმისასა მთასა ზედა ღელოვანთასა“ (სოლ. 8,14), — წერს სოლომონ ბრძენი. მთელი „ქებათა-ქება“ სატრფოსაკენ ლტოლვის ცხოველი სურვილითაა განმსჭვალული. ავტორი გულის სწორს ადარებს ვენახს, კვიპაროსს; მისი თვალეხი მტრედების მსგავსია... უსაზღვროა მიჯნურობის ძალმოსილობა. სიყვარულით გაბრძნობილი მეფე მთელი სულითა და გულით განიცდის ამ უზენაესი გრძნობის მადლს: „მტკიცე არს, ვითარცა სიკუდილი, სიყვარული. ფიცხელ არს, ვითარცა ჯოჯობეთი, შური გარემოვს მისსა კლდე, გარემოვს მისსა კლდე ცეცხლისად, ცეცხლისა ალთა მისთად. წყალსა მრავალსა ვერ ძალ-უც დაშრეტა სიყვარულისა. მდინარენი ვერ წარლუნინან მას, უკუეთუ მისცეს კაცმან ყოველი ცხორებად თვისი, სიყვარულსა, შეურაცხ-ყონ იგი შეურაცხებით“ (სოლ. 8,6-7).

„ქებათა-ქება“ ადამიანისა და ღმერთის სიყვარულის ბრწყინვალე ჰიმნია. იგი არაერთხელ გამხდარა პოეტთა შთავგონების წყარო. შესაბამისად, პერსონაჟი ქალი ხშირად ან გზაა სიყვარულის სამყაროს შესაცნობად, ან სიმბოლურად თავად წარმოადგენს ღვთაებას. სწორედ სოლომონის ამ წიგნის სიტყვაკაბმულობითა და სატრფიალო მოტივებით შთავგონებული შოთა რუსთაველი ჯერ საღვთო სიყვარულს ასახელებს: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ (20)... და, რადგან „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“ (21), მოყვასნი თავიანთი გულწრფელი ტრფობით „მართ მასვე ჰბაძვენ“ (21). „თვალსაჩინოა „ვეფხისტყაოსანსა“ და „დავითიანში“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური და პოეტური სემანტიკის ელემენტთა თანხვედრა. ასეთია „მიჯნურის“ ცნება, რომელსაც ბინარული მნიშვნელობა აქვს: საერო და საღვთისმეტყველო“ (კარიჭაშვილი, 2008).

ადამიანური სიყვარულის ალევგორიულად, საღვთო მიჯნურობად მოაზრების ტრადიცია განსაკუთრებით ძლიერია XVIII საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში. მაგალითად შეიძლება დასახელებდეს მამუკა ბარათაშვილის შემოქმედება. მის ლექსებში („ვიხილე შენი მშვენება“, „ჩერნიჩკოს ხმა“ და სხვა) აღწერილი სატრფო, სოლომონის „ქებათა ქების“ მსგავსად, ძალიან ჰგავს უფლის სიმბოლურ ხატს. ხოლო „ლექსის სწავლის წიგნში“ („ჭაშნიკი“) კი ამგვარად ურჩევს კალმოსნებს: „თუ სააშიყო ლექსი უნდა, ღმრთის სააშიყო, ეკლესიისა წმინდათა ამბავი გალექსოს, როგორც რუსთაველს უთქვამს“ (ბარათაშვილი, 1990:33)... ალევგორიული თხრობის მიმდევარია ვახტანგ მეექვსე და მისი თეორიულ-ლიტერატურული სკოლა. ვახტანგ მეფე „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარებში საუბრობს პოემის „ალევგორიული თარგმანების“ პრინციპებზე (სირაძე, 1980:126). მისი თქმით, ჭეშმარიტი პოეზიის გაგება საერო-საღვთისმეტყველო თვალსაზრისითაა შესაძლებელი. არჩილი თავის ლექსში „სამიჯნურონი“ სიყვარულით გულანთებული ამბობს, რომ სათაყვანებელი არსების ხილვით გამოწვეული გრძნობა სინამდვილეში „...არის ზეციერი, ნუ გვონია მანდაურად“ (არჩილი, 1960:304).

დავით გურამიშვილიც თავის წინამორბედთა და თანამედროვეთა გზაზე დგას. „დავითიანის“ სატრფიალო „ლექსები, მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკის“ მოთხოვნის

თანახმად, ალევორიული ხასიათისაა“ (კეკელიძე, 1981:655). მართალია, „დავით გურამიშვილთან სიყვარულის თემა არაა წარმმართველი, ცენტრალური“ (ხინთიბიძე, 2005), მაგრამ, რადგანაც ამ გრძნობას ალევორიული მნიშვნელობა ენიჭება, შეიძლება ითქვას, რომ თვითშემეცნების გზაზე ღვთის შესამეცნებლად შემდგარი ლირიკული გმირისთვის ტრფიალება პიროვნული სრულყოფის საწინდარია. ამდენად, დავით გურამიშვილისთვის უმნიშვნელოვანესი სწორედ საღვთო სიყვარულის გამოხატვაა. მაღლიერი პოეტი შემოქმედს ამგვარად მიმართავს: „შენ ხარ ჩემი ამგებ-მშენი, სიყვარული მე მაქვს შენი“ (გურამიშვილი, 1980:179). უფლისაკენ სიყვარულით მიმავალი ლირიკული გმირი ამ თვალსაზრისითაც გზამკვლევადაც წმ. დავით წინასწარმეტყველს მოუხმობს. პოეტი ლოცულობს: „შემამყარე მე საყვარელს, ჩემის გულის გასახარელს. ზე სიტყვაო ღვთისაო, ქვე ძევ დავითისა“ (გურამიშვილი, 1980:179). თუმცა, რუსთველის მსგავსად, პოეტი განასხვავებს ადამიანურ და ღვთაებრივ სიყვარულს და მკითხველს არჩევანის გაკეთებას სთავაზობს. ლექსში „სიტყვა ესე ღვთისა“ ავტორი წერს: „ორი გივის სატრფიალო, ორივ გასინჯო, რომელიც ჩნდეს უფრო მკვიდრად, მას ებლაუჯო“ (გურამიშვილი, 1980:166). „დავითიანში“ მეტწილად ღვთაებრივი სიყვარულია გაიდებულნი.

სიყვარულის ალევორიული გაგების მხრივ საყურადღებოა ლექსი „ზუბოვკა“. მკვლევართა გარკვეული ნაწილი ფიქრობს, რომ საანალიზო ლექსი აღმოსავლური მისტიკური პოეზიისა და ქრისტიანული არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის მიხედვით შექმნილი ლირიკული ნიმუშია (ნათაძე, 1973:225). მეცნიერები ამ ნაწარმოებს აგრეთვე „პატრიოტული მისტიკის“ (სატრფო — სამშობლო) ნიმუშადაც მიიჩნევენ (კეკელიძე, 1981:655). სხვაგან მკვლევარი ვ. კეკელიძე ლექსის ალევორიულ შინაარსზე საუბრობს და „სიმღერას“ „საღვთო მიჯნურობის“ ბრწყინვალე შედეგად აღიარებს (კეკელიძე, 1986:144). ხშირად განიხილავენ დავით გურამიშვილის შემოქმედებისთვის დამახასიათებელ ლექსის ორგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობასაც: ერთი მხრივ, ქალი „ღვთიურ ძალად (ამ შემთხვევაში ქრისტედ) წარმოგვიდგება“ (ცაიშვილი, 1985:183), ამავდროულად „საწუთროს, ამქვეყნიურ ცთუნებათა პერსონიფიცირებული სახეა“ (ცაიშვილი, 1985:183). გარკვეული ნაწილის მოსაზრებით, „ზუბოვკაში“ დავით გურამიშვილი ხოტბას ასხამს მხოლოდ უკრაინელი ქალის მშვენიერებას. გამოთქმულია მოსაზრება იმის შესახებაც, რომ ქალი შუამავალია კაცსა და ღმერთს შორის: „ამქვეყნიური სიყვარული, ქალი მედიუმი — კაცს ამალღებს საუკუნო, ღვთაებრივ სამყარომდე“ (ხინთიბიძე, 2005). მაგრამ, აუცილებელია იმის აღნიშვნა, რომ ამ ლირიკულ ნიმუშში, როგორც მთელ „დავითიანში“, ავტორი თავის სათქმელს, უპირველესად, წმინდა ქრისტიანული თვალთახედვით გადმოსცემს. „ზუბოვკაში“ განსახილველი ქალი უფლის ალევორიული სახეა.

ლექსის დასაწყისშივე ქალის მშვენიერებით აღფრთოვანებული პოეტი თავიდანვე მიაჩნებს თავის მისტიკურ ობიექტზე: „მისმან ეშხმან დაცამლენა, შემიმუსრა ძვალი“ (გურამიშვილი, 1980:179). ეს არის წმ. იოანეს სახარების ტექსტის ალუზიური ხსენება და მაცხოვარს უკავშირდება. მახარებელი გადმოსცემს: „ძუალი მისი არა შეიმუსროს“ (იოანე, 19, 36). ლექსის მიხედვით, მსგავს ტანჯვას ლირიკული გმირიც განიცდის. გარდა

ამისა, ზუბოვკელი ქალი „მზედ“ იწოდება. პოეტი ეკითხება მას: „ვკითხე, მზეო, სიღამ მოხვალ, სად ხარ წამავალი?“ (გურამიშვილი, 1980:179). მზე „დავითიანში“, როგორც აღინიშნა, მაცხოვრის სახელს უკავშირდება.²⁷ პოეტის ლირიკული გმირის კითხვა თავისი არსით ბიბლიური სამარადისო კითხვის — „ვინაჲ მოხუალ, ანუ ვიდრე ხუალთ“ (მსაჯ. 19,17) — გამოძახილია. დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირი ქალს ევედრება, მასთან მისასვლელი გზა აუწყოს: „გეაჯები, მაცოდინე შენი გზა და კვალი“ (გურამიშვილი, 1980:179). თვითშემეცნების მოსურნე ადამიანი ღვთის გზის ძიებითაა დამაშვრალი. პოეტი მსგავს სენტენციას არაერთხელ იმეორებს. სატრფო უფლის სიმბოლური სახეა. ლირიკული გმირის სიყვარულით შეურაცხყოფილი თავდადებულ მიჯნურს ჯოხით სცემს: „აიღო და დამიშინა თავში დიდი კეტი“ (გურამიშვილი, 1980:180). საღვთო ძალის მიერ შემოკრული კეტის სიმწარეს პოეტი თავის სხვა ლექსშიც („სიზმარი დავით გურამიშვილისა ტყვეობასა შინა“) გრძნობს. უფლის მოციქულმა ტყვეს თავისი მომავლინებლის ნება გამოუცხადა: „მან მითხრა: ვისაც შენ ამბობ, შენზედ წყალობა მისია; შენად ჯოხითა საცემრად მე იმან გამომისია“ (გურამიშვილი, 1980:121).²⁸

საყვარელი ქალი დასჯილ მიჯნურს სიბრაღულით უწვდის ხელს. ალევორიულად ეს ეპიზოდი ცოდვით დაცემული ადამიანის ქრისტეს მიერ წამოყენებას უკავშირდება. მკვდრეთით აღმდგარი უფლის მიერ ჯოჯოხეთში ჩასვლისა და მართალთა სულების გამოხსნის ამსახველ ხატმეც იგივე ეკითხება. ნათლით მოსილ იესოს შენდობილი ადამისა და ევასთვის ხელი მძლავრად ჩაუჭიდებია, რათა ისინი ჯოჯოხეთიდან ამოიყვანოს. დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირიც ეწია დაცემის შემდეგ კვლავ წამოდგომის, სიბნელიდან ღვთაებრივ ნათელში გადასვლის, ბედნიერებას. ლამაზი ქალიც მას თავს ნათლის სვეტივით დაადგა (ნათლის სვეტიც, როგორც წიგნის პირველ ნაწილში აღინიშნა, ქრისტეს ერთ-ერთი ცნობილი სახელია):

„შავებრალდი, თავს დამადგა, ვით ბნელს, ნათლის სვეტი.
რა მოვბრუნდი, დაიხარა, ხელს მომკიდა ხელი;
ამაყენა, ასე მითხრა: „რად შექნილხარ ხელი?“

(გურამიშვილი, 1980:180).

„ახალი აღთქმით“ კაცობრიობას გამოხსნა ეხარა. დავით გურამიშვილმაც ზუბოვკელი ქალისაგან მოისმინა „სიტყვა სახარელი“ (გურამიშვილი, 1980:180). სიმბოლურად პოეტი სწორედ საღვთო სიბრძნის მატარებელ სიტყვას გულისხმობს. სიტყვა (ლოგოსი) იესოს ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი სახელდებაა. პოეტი წერს: „მან დამიდლო საიმედო სიტყვა სახარელი“ (გურამიშვილი, 1980:180). აქ მაცხოვრის მიერ ადამიანთა სანუგეშოდ ნაანდერძევი სახარება იგულისხმება. პოეტი, როგორც ჭკმმართი ქრისტიანი, ესქატოლოგიურ მოლოდინშია, კვლავ ელის თავის „საყვარელთან“ მეორედ შეხვედრას: „დამპირდა, თქვა: „კიდევ მოვალ“. აწ მე იმას ველი“ (გურამიშვილი, 1980:180). ბიბლიური

²⁷ იხ. წიგნის მეორე ნაწილის I თავი (ქვეთავი — „თვითშემეცნება და სიყვარული“).

²⁸ იხ. წიგნის მეორე ნაწილის I თავი (ქვეთავი — „თვითშემეცნება და ზოგადადამიანური საზრისები“).

გადმოცემის თანახმად, მაცხოვრის ჯვარზე გარდაცვალების შემდეგ ტაძრის კრეტსაბმელი ორად გაიყო. ეს მინიშნება იყო, რომ სამოთხის კარი მართალთათვის კვლავ გაიღებოდა. იესო სიკვდილის დამთრგუნველი და ადამიანთა მაცხოვრებელია. ლექსში ავტორის ლირიკული გმირიც აქამდე დახშული კარის გარდაცვალების შემდეგ კვლავ გახსნით ხარობს: „სიკვდილის დროს მე მის მეტი არავინ მყავს მშველი, მან გამიღოს სამყოფისა კარი შესასვლელი“ (გურამიშვილი, 1980:180). პოეტი იმედოვნებს, რომ მხსნელი არ მოაკლევს მადლსა და წყალობას, ქრისტიანული მოთმინებით მოელის მარადიულ წყალს („წყარო ცხოვრებისა“) და პურს („პური არსობისა“): „უკვდავების წყალს მიბოძებს, ცხოვრებისა პურსა“ (გურამიშვილი, 1980:181). სოლომონ ბრძენიც მიჯნურს (ალეგორიულად — უფალს) სწორედ უკვდავების წყაროს ადარებს: „მტილი მოკრძალებული არს დაჲ ჩემი, სძალი, მტილი დაჭშული და წყაროდ დაბეჭდული“ (სოლ. 4, 12). სხვაგან კი „სატროფოს“ მოიხსენიებს, როგორც „წყაროდ, მტილი და ჯურღმული წყლისა ცხოველისა და მძაფრმომავალისა ლიბანით“ (სოლ. 4,15).

დავით გურამიშვილი მადლიერებას გამოხატავს უფლის მიერ გაღებული მსხვერპლის გამო: „ჩემის სიყვარულისათვის სცემეს ხელშეკრულსა, სახით ვხედავ ჩემთვის მკვდარსა სისხლით გაბასრულსა“ (გურამიშვილი, 1980:181). ჭეშმარიტი ქრისტიანული სიყვარულის გამოცხადების შემდეგ კი თავის მხსნელს შეწყალებას ევედრება, რათა ამ წუთისოფლის, „ქვესკნელის“, მიერ არ გაიწიროს. პოეტს სურს, მუდამ უფლის წინაშე იყოს, მის სიახლოვეს მკვიდრობდეს: „ქვესკნეთსა ვარ, ვერა ხედავ, მეგულვები ცადა, გვაჯები, ნუ გამწირავ, წამიყვანე მანდა!“ (გურამიშვილი, 1980:181). ნიშანდობლივია, რომ „სწორედ ამაში გამოიხატება თეოზისის იდეა „ზუბოვკაში“, რაც მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთის სიყვარულის გზით ხდება შესაძლებელი“ (მოსია, 2002:58).

საყურადღებოა „ზუბოვკის“ კიდევ ერთი ასპექტი. როგორც მკვლევარი ი. ამირხანაშვილი შენიშნავს, საანალიზო ეპიზოდში იკვეთება სამი ეტაპი: შეხვედრამდე, შეხვედრის დრო და შემდეგი პერიოდი. „თუ პირველ პუნქტში ფიზიკურ სიმარტოვეს სულიერი სიმარტოვეც ახლავს, მე-3 პუნქტში ფიზიკურ სიმარტოვეს ავსებს იმედი“ (ამირხანაშვილი, 1991:70). შესაბამისად, ლექსში ასახულია მაცხოვრის განკაცების, ადამიანთან შეხვედრის (მოღვაწეობის) და კვლავ დაბრუნების ბიბლიური მოტივები.

ამრიგად, „ზუბოვკა“ წმიდა ქრისტიანული სახე-სიმბოლოებით დატვირთული ლექსია. მასში უფლის მიერ კაცთა მოდგმის ჯოჯოხეთის ტყვეობისგან გამოხსნის ბიბლიური ამბავი და ღვთის სიყვარულით გულანთებული მადლიერი ადამიანის რელიგიური გრძნობები გადმოცემული. ნაწარმოებს „მსჭვალავს სიყვარულით ღვთისკენ სწრაფვის, მასთან მიახლოების პათოსი. ცთომის შედეგად ღმერთს დაცილებული ადამიანის მიზანია, ხორციელი და სულიერი კათარზისის გზით დაუბრუნდეს პირველსახეს“ (მოსია, 2005:441). მომდევნო ლექსშიც პოეტი საყვარლის მიერ მის უგულვებლყოფაზე დარდობს, შესაბამისად, ეს ლირიკული ნიმუში („სიმღერა“) „ზუბოვკის“ ერთგვარ „ინტერპრეტაციად“ (მოსია,

2005:441) შეიძლება ჩაითვალოს. მასში ასახულია არა სატრფოს დამკარგავი ადამიანის განცდები, არამედ საწუთროს გამო ღმერთს დაშორებული, ურჩობით განს გამდგარი კაცის სინანული: „მკვიდრს საყვარელს გავყვარე, წუთი შევიყვარე; შემემთხვა დიდი ცოდვანი, მისთვის მაქვს შფოთვა-ბორგვანი“ (გურამიშვილი, 1980:183). ლექსში აგრეთვე სატრფიალო მოტივები აღმოსავლური პოეზიისთვის ნიშნეული „ვარდბულბულიანის“ მოტივებითაა წარმოჩენილი, რაც, აკად. კ. კეკელიძის აზრით (კეკელიძე, 1986:145), ალევორიულადაა გადააზრებული და, ერთი მხრივ, უფლისა და ადამიანის ურთიერთობას ასახავს, მეორე მხრივ, ებრაელი ერის ღვთისგან განდგომის ბიბლიურ ისტორიას განასახიერებს.

თავისი სიმბოლური მინიშნებებით ლექსის სიუჟეტი თუ იდეური პლანი ძალიან ჰგავს დანტე ალიგიერის „ახალ ცხოვრებაში“ გადმოცემულ პოეტისა და ბეატრიჩეს პირველად შეხვედრის ამბავს. დანტე წერს, რომ ამ სიყვარულმა მისი ნება აბსოლუტურად მოიცვა და დაიმონა. დავით გურამიშვილი კი სატრფოს ემხით „დალეწილი“ და „ძვალშემუსვრილი“. მშვენიერი ბეატრიჩე მიჯნურს თეთრ სამოსელში გამოწყობილი ეჩვენა. ზუბოვკელი ქალი კი ნათლით მოსილია. საინტერესოა აგრეთვე დანტეს სიზმარიც: წითელი, ცეცხლოვანი ღრუბლების ხილვის შემდეგ პოეტი საღვთო გამოცხადების მოწმე გახდა. ზეციური არსება ამცნობს, რომ იგი თავად უფალია. დანტე განუზომელ სევდას გრძნობს, რადგან ბეატრიჩე დაშორდა, ამაღლდა ზეცად. პოეტს სატრფოს დაკარგვისა და მის მიმართ მარადიული ტრფობის ხვედრი ეუწყა. დანტეს ბეატრიჩე არ არის მხოლოდ მიწიერი ქალი, იგი თავად ზეციური სიყვარულის განსახიერებაცაა. სიზმარი, რომელშიც ლამაზი ბეატრიჩე ფიგურირებს, საღვთო გამოცხადების ანალოგია. ამავე ტექსტში პოეტი აგრეთვე სატრფოს გარდაცვალებასაც განიცდის. დავით გურამიშვილსაც სწორედ „ცად ეგულება“ თავისი მიჯნური და მისტირის მას. „ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით, „ცადასული“ ბეატრიჩეს სახილველად გაკვალულ გზას სამოთხემდე მიჰყავს შეყვარებული დანტე. იგი, სიყვარულის საუფლოში მოგზაური, თავისი პოეტური შემართების უმთავრეს მიზანს აცნობიერებს, რომ „სიქველე იგი, რაც იფრქვევა ამ სფეროებში, გახლავს ამ წიგნის სანუკველის ანი და ჰოე, სად სიყვარული შევიცანი სხვადასხვაგვარად“ (ალიგიერი, 2012:450). საბოლოოდ კი, სიყვარულით ზემთაგონებული პოეტი წერს: „ძალი მოაკლდა ფანტაზიას ჩემსას ანაზდად, მაგრამ წადილი, ნებისყოფა ჩემი შეირხა, როგორც ბორბალი, სიყვარულით მძლავრად დაძრული, იმ სიყვარულით, რაც აბრუნებს მზეს და ვარსკვლავებს“ (ალიგიერი, 2012:488). განიწმინდა, განიდმრთო სიყვარულით სიყვარულში. ესაა ადამიანის მიზანი და სამყაროსაც ეს აცოცხლებს. აღსანიშნავია, რომ, როგორც დანტე ალიგიერის, ისე დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში ხალას პოეტურ საბურველში გახვეული ღრმა ფილოსოფიური აზრი იმალება: „მონუსხული ვართ გურამიშვილისეული მომხიბვლელი სახეებით, რომლისთვისაც დანტეს მსგავსადაა საძებნელი და გამოსავლენი ღრმა იდეოლოგიურ-ფილოსოფიური გააზრებები“

(ბარამიძე, 2005:27).²⁹

დავით გურამიშვილისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის გზით ღვთაებრივი სიბრძნის წვდომის მოტივების შესახებ (ქალი — შუამავალი, ქალი — ღვთაების ალეგორია) წერს პროფ. ე. ხინთიბიძე: „ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული — ქალი ამადღებს ლირიკულ გმირს სასუფევლამდე, შეჰყავს მასში და იქ ეს ქალი — ეს სიყვარული უკვე ღმერთია, მაცხოვარია“ (ხინთიბიძე, 2005). მისი თქმით, შესაძლოა, ქალის, როგორც შუამავლის, გაგება დავით გურამიშვილთან ევროპული მწერლობის გავლენით აისხნას; ხოლო სიყვარულის ალეგორიული მოდელი, რაც აგრეთვე დასავლურ აზროვნებაში აისახა, უშუალოდ ვახტანგ მეექვსის ლიტერატურული გარემოს მიერ იყოს ნაკარნახევი.

სატრფოს თვალები უზენაესი სიბრძნის წვდომის წყაროა შექსპირის პერსონაჟისთვისაც. პიესაში „ამაო გარჯა სიყვარულისა“ ნათანიელი კითხულობს: „...თვალეები შენი საოცარი და ღრმა წიგნია. ცოდნის წყარო და სიამენი თვალეებში ბრწყინავს. შეგიცნობ, ვიტყვი — ცოდნისათვის მე მიმიგნია; განსწავლულია, შენი ქება შეიძლო ვინაც“ (შექსპირი, 1985:29).

ამქვეყნიური ლტოლვის, როგორც ღვთაებრივი სიყვარულის ანალოგიის, გაიდება დამახასიათებელი მოვლენა იყო ბაროკოს ეპოქისთვისაც. ამ მხრივ სამაგალითოა ჯონ დონის მეტაფიზიკური პოეზია, რომლის მიხედვით, ლირიკული გმირის ეროტიკული გრძნობები ღვთის მიმართ განცდილი სიყვარულის მეტაფორაა. აგრეთვე აღსანიშნავია რომის სანტა მარია დელა ვიტორიას ეკლესიაში დაცული ქანდაკება „წმ. ტერეზას ექსტაზი“ (ჯოვანი ლორენცო ბერნინი). ღვთის მოციქულის გამოცხადებით განცდილი ნეტარება მოქანდაკის მიერ ადამიანური ლტოლვით განპირობებული ექსტაზითაა ნაჩვენები.³⁰ „დავითიანს“ ბაროკოსთან, როგორც კულტუროლოგიურ ფენომენთან, არაერთი კონცეპტი აკავშირებს“ (გრიგოლაშვილი, 2018:68), მათ შორის — ალეგორიზმი, რაც ლექს „ბუბოკის“ გააზრებისას, უდავოდ, გასათვალისწინებელია. ბაროკოს ტენდენციები, რომლებიც გავრცელებული და დამკვიდრებული იყო XVIII საუკუნის უკრაინულ ხელოვნებაში, უცხო არ უნდა ყოფილიყო ამავე კულტურულ არეალში მოღვაწე დავით გურამიშვილისთვის. „მე-16-მე-18 საუკუნეების ქართული კლასიკური ლიტერატურა სწორედ იმ ისტორიულ-კულტურული პროცესის შემადგენელი ნაწილია, რომელიც თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში ბაროკოს ეპოქად იწოდება“ (ნაჭყებია, 2015).

სიყვარულის ალეგორიული გაგების პრინციპებზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ მიჯნურობა „დავითიანში“ წარმოიხენილია, როგორც საღვთო ტრფობის გამოხატულება. შესაბამისად, სიყვარულის ობიექტი, ქალი, დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში

²⁹ შესაძლოა, სწორედ „ღვთაებრივი კომედიის“ ფინალით შთაგონებული გალაკტიონ ტაბიძე წერდა ლექსში „უსიყვარულოდ“: „უსიყვარულოდ... მზე არ სუფევს ცის კამარაზე, ... თვით უკვდავებაც არ არსებობს უსიყვარულოდ“ (ტაბიძე, 1988:35).

³⁰ ბერნინისა და დავით გურამიშვილის შემოქმედებათა ტიპოლოგიური მიმართებების საკითხებს შეეხო მკვლევარი გ. გაჩეჩილაძე.

ორგვარად არის მოაზრებული: ქალი, როგორც შუამავალი, მედიატორი კაცსა და ღმერთს შორის და ქალი, როგორც განსახიერება ღვთაებისა. აღნიშნული ორი თვალსაზრისი დაფუძნებულია ანტიკურ და ბიბლიურ (სოლომონის „ქებათა ქება“) შეხედულებებზე; აგრეთვე მსგავსი კონცეპტები მოცემულია შუა საუკუნეების, რენესანსისა და ბაროკოს ეპოქათა ლიტერატურულ ნიმუშებში. „ზუბოვკის“ მიხედვით, მიჯნურთან შეხვედრის სცენაში ალევორიულად იგულისხმება ქრისტე და გამოხატულია ლირიკული გმირის ღვთაებრივ სიყვარულთან თანაზიარობის სურვილი. თვითშემეცნების მეორე ეტაპზე პოეტის მიერ დასახული მიზანიც სწორედ ღვთის მოტრფიალე პიროვნული „მეს“ დამკვირებაა.

III თავი

ადამიანი და საწუთრო

თვითშემეცნებელმა ადამიანმა ამ სამყაროში თავისი ადგილი და მისია უნდა განსაზღვროს. საამისოდ დავით გურამიშვილი სწავლის მოსურნეთ მოუწოდებს, საკუთარ თავს შეკითხვა დაუსვან: სად არის ადამიანი? პოეტი თავადაც ცდილობს, უპასუხოს, როგორც წუთისოფლის მკვიდრმა, სადაც ბედისა და წარმავლობის გამო იტანჯება; მას აქვს სამშობლო, საქართველო — უფლის მიერ მისთვის შემოსაზღვრული ალაგი; ლირიკული გმირი აგრეთვე აცნობიერებს, რომ „ცოდვის ლიაში“ ჩაფლული კაცია, საიდანაც ამოსვლას ქრისტეს მცნებათა დაცვით ცდილობს. ამგვარად, „დავითიანში“ გამოიკვეთა ავტორის სამი „მე:“ დავითი, როგორც ადამის ძე, ქართველი და განღმრთობის გზაზე შემდგარი პიროვნება. „პოეტი საკუთარ ლირიკულ გმირს „სამ განზომილებაში წარმოადგენს: ერთს — სამშობლოსგან მოწყვეტილს, დავით გურამიშვილად, მეორეს — ედემიდან განდევნილს, ადამად, მესამე — ასევე გარეთ მყოფ, დაუცველ, საწუთროს სათარეშოდ ქმნილ, ქვეყნად“ (კიკნაძე, 2018:121). დავით გურამიშვილი საწუთროს მუხანათობისა და კაცის მოკვდაობის გამო გამოწვეულ ადამიანური სევდის საკითხებზე „დავითიანის“ მესამე ნაწილში (წიგნი ვ) მსჯელობს და თვითშემეცნების მორიგი კითხვის („სად არის?“) პასუხის ძიებას ამგვარად ცდილობს.

სახარების თანახმად, წუთისოფელი ბოროტების სამფლობელო, ეშმაკის სამოქმედო არეალია. სააქაოს მკვიდრი გამუდმებით იტანჯება, მაგრამ ხსნა უფლის ძალმოსილებასა და ყოვლისმპყრობელობაშია. წმ. წერილის მიხედვით, იესო მოწაფეებს ამგვარად ანუგეშებს: „სოფელსა ამას ჭირი გაქუს, არამედ ნუ გეშინინ, რამეთუ მე მიძლევიეს სოფელსა“ (იოანე, 16, 33). მაცხოვრის განკაცების მიზანი არა ამქვეყნიური მეუფება, არამედ ადამიანის საუკუნო სამყოფელში, ზესთასოფელში, დამკვიდრებაა. ამიტომაც პილატეს სამსჯავროზე განაცხადებს: „მეუფებად ჩემი არა ამის სოფლისაგანი არს. ... ამისთვის მოვივლინე სოფლად, რადთა ვწამო ჭეშმარიტი“ (იოანე, 18, 36–37). იგი არის ნათელი სოფლისა: „მე ვარ ნათელი სოფლისა, რომელი შემომიდგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა, არამედ აქუნდეს ნათელი ცხორებისად“ (იოანე, 8, 12). უფლის მარადიული ნათლის გარეშე საწუთრო ბინდობს.

სოფელი ვერ იტანს „ნათლის მიჯნურს“: „მე მივსცენ მათ სიტყუანი შენნი, და სოფელმან მოიძულა იგინი, რამეთუ არა არიან სოფლისა ამისგანნი, ვითარცა მე არა ვარ სოფლისა ამისგან“ (იოანე, 17, 14).

ამაოებისა და წარმავლობის გამო წუხილითაა გაჯერებული ძველი აღთქმის ცნობილი წიგნი „ეკლესიასტე, რომელსა ებრაელებერ კუჭლეთე ეწოდების“. ავტორი შესავალშივე შენიშნავს: „ამაოება ამაოთა, ყოველივე ამაო არს“ (ეკლესიასტე, 1,2). ხანმოკლე წუთისოფელი ადამიანს სიკვდილს აახლოებს. ამიტომაც ამქვეყნიურ ყოფაზე გადამეტებული ზრუნვა ფუჭია. წმ. პეტრე მოციქული წარმავლობის შესახებ წერს: „ყოველი ჯორცი თივა არს და ყოველი დიდებაჲ კაცისაჲ, ვითარცა ყუავილი თივისაჲ: განჴმა თივაჲ იგი და ყუავილი მისი დასცვვა. ხოლო სიტყუაჲ ღმრთისაჲ ჰგიეს უკუნისამდე“ (პეტრე 1, 1, 24-25). ამგვარი შეხედულების კვალდაკვალ, სადედოფლო პატივის დამთმობი წმ. შუშანიკიც ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებას ველის ყვავილის ხანმოკლე არსებობას ადარებს. ეკლესიასტეს სევდით გულავსებული იოანე მინჩხი კი წერს: „ამაოებათა ამაო არს სოფელი ესე სასვებითურთ თვისით“ (მინჩხი, 1987:158). ჰიმნოგრაფი საგალობელში „ჴამნი ჩუენნი“ სწორედ საწუთროს წარმავლობასა და ხანმოკლეობაზე საუბრობს. ამქვეყნიური ყოფა სიზმარს ჰგავს. მისგან არაფერი რჩება. გამოსავალი კი სულისთვის ზრუნვაა: „ჴამნი ჩუენნი, ვითარცა—რაჲ სიზმარნი ღამისანი განქარდებიან და დღითი დღედ მოაკლდების რიცხუსა მას აღრიცხულთა დღეთა ჩუენთასა და ყოვლისავე დამჴსნელ არს სიკუდილი, ვიღუაწოთ, ძმანო, მოსლვადმდე მისსა“ (მინჩხი, 1987:224). ანალოგიურია დავით გურამიშვილის შეხედულებაც. პოეტი მკითხველს მოუწოდებს, არ მიენდოს მოღალატე სოფელს, არამედ მხოლოდ მარადიული სიცოცხლის შესაძენად გაისარჯოს: „ამად სჯობს, ხორცი უვარჰყო, სულსა ულოცო, უწირო“ (გურამიშვილი, 1980:143).

წუთისოფლის ამაოებისა და მასში გამეფებული ბოროტების გამო სამდურავი არაერთ ქართველ მწერალს აღმოხდენია, მაგრამ სამშობლოდან გადახვეწილი, უცხოებაში თავშეფარებული, თვისტომთაგან დავიწყებული, უმემკვიდროდ დარჩენილი პოეტის გოდება გაცილებით მძაფრად აღსაქმელია. „გურამიშვილისეული სკეფსისი წმინდა წყლის ქრისტიანული ფენომენია და სკეფსისის შეწყნარებას და მის დაჯაბვნას გულისხმობს. წუთისოფლის „ბინდისგვარობამ“, მუხთლობამ სინამდვილე არარაობად აქცია, ბედისწერამ ყველა გზა გადაკეტა, არსებობასა და მოქმედებას თითქოს აზრი დაეკარგა“ (ფარულავა B, 2005:110). სოფლის მიმართ გამოთქმული ჩივილის ერთ-ერთი მიზეზი სწორედ უთვისტომოდ დარჩენილი დავით გურამიშვილის ბედუკუდმართობისა და მიუსაფრობის განცდაა:

„ამად ვემდური საწუთროს, თორემ სხვა რა მაქვს სადაო?
სად მიმიყვანა სად მყოფი, კიდევ მივყევარ სადაო!“

(გურამიშვილი, 1980:144).

შორეულ უკრაინაში გადახვეწილი საწუთროს უკუდმართობას სწამებს. თავის

სამდურავში იმეორებს თვითშემეცნების კითხვებს — „სად მიმიყვანა სად მყოფი, კიდევ მივეყვარ სადაო“ (გურამიშვილი, 1980:144) — და აცნობიერებს, რომ წუთისოფლის ტყვეობაში მყოფი პიროვნებაა. ეს სიტყვები გამოძახილია ცნობილი რუსთველური სტროფისა. მშობლიურ გარემოს მოშორებული ავთანდილის მოგზაურობის აღწერამდე პოეტი მუხთალ წუთისოფელს ამგვარად მიმართავს:

„ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნვებ, რა ზნე გჭირსა!
ყოვლი შენი მონდობილნი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა!
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადით ძირსა?!
მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა“ (940).

ფესვებიდან მოგლეჯას განიცდიდა „თამარიანის“ ავტორი ჩახრუხაძეც. დავით გურამიშვილის სიტყვები მის სამდურავსაც ეხმიანება, მითუმეტეს, რომ „ჩახრუხაულით“ გააწყო ზოგიერთი თავისი ლექსი. ყოველივე ეს დავით გურამიშვილის წინაპარ პოეტებთან სულიერ კავშირსა და ძველი ქართული პოეტური აზროვნების კვალდაკვალ სვლაზე მიუთითებს. ნიშანდობლივია, რომ შოთა რუსთაველი და დავით გურამიშვილი, — „საკუთარი გამოცდილებით მიდიან „სოფლის გმობამდე“, კლასიკური ტექსტი სოფლის გმობისა კი სახარებაა“ (კვიციანი, 2018:121).

პოეტი საწუთროს მოიხსენიებს, როგორც „უმზავსო მტილს“, რომელიც სამოთხის ბაღის ანტიპოდი: „უმზავსო მტილო, კარ-დაკლეთილო“ (გურამიშვილი, 1980:193). მის ბოროტ ბუნებას აგრეთვე მგლის მეტაფორით გამოხატავს. ავტორი წუთისოფელს უსაყვედურებს: „კარგს არას გელი, ცხვარსა მჭამ მგელი“ (გურამიშვილი, 1980:191). წარმავალისა და მარადიულის, ბოროტებისა და სიკეთის დაპირისპირების ამგვარი მაგალითები მოცემულია იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამებაში“. ავტორი ვარსქენს უწოდებს „მგელს“, „საწუთრო მეუღლეს“, რომელიც წმ. შუშანიკს, ზეციური მეუფის, ქრისტეს, „სასძლოს“, „ტარიგს“, ებრძვის.

დავით გურამიშვილის დაულონებია იმას, რომ ეს სოფელი წარმავალია, რომ ყველაფერს სიკვდილის მსახვრალი ხელი ეტყობა: „მოკლეა ესე სოფელი, კაცს არ შერჩების წამ ერთო“ (გურამიშვილი, 1980:143). „საწუთრო“, „წუთისოფელი“, ამქვეყნიური ყოფის ხანმოკლეობაზე, წუთიერებაზე მიანიშნებს. მისთვის დამახასიათებელია „ნათლის სიბნელე“, წარმავალი ნათელი, რომელიც თავისთავად უფსკრულს, ბინდს მოასწავებს. ავტორი დანანებით შენიშნავს, რომ ცოდვათა ბურუსში გახვეულ სააქოს თითქოს სიბნელე აკრავს: „ამად ვსწუნობ საწუთროსა, სულ ბნელია, რასაც ელაგს!“ (გურამიშვილი, 1980:145). ვახტანგ მეფის გარდაცვალებით ქართველთა თავს დატეხილ უბედურებასაც პოეტი წუთისოფლის მუხანათობას აბრალებს:

„აქ ნახეთ წუთის სოფლისა, ცრუ, მატყუარა, ფლიდისა,
მისგან სიბნელე ნათლისა, ზედან გარდაკვრა ბინდისა!“
(გურამიშვილი, 1980:146).

ადამიანი წუთისოფლის ტყვეა. იგი ამქვეყნიურ სამანებშია მოქცეული, ვერ არღვევს იმ ბინდს, ჯანღს, რომელიც ზეცასა და მიწას შორისაა ჩამოფარებული და თვალსაწიერიდან ღვთაებრივ ხილვებს აქრობს. კაცი სიკვდილის შვილია. სწორედ ამგვარი პათოსითაა გაჯერებული დავით გურამიშვილის ნათქვამი: „გავექცე, ვერცად წაუვალ, ცხენებიც მყვანდეს მალე“ (გურამიშვილი, 1980:194). მსგავსი განცდითაა დაწერილი ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსი „მერანი“, რომლის ლირიკული გმირიც სწორედ ბედის საზღვრის გადალახვის დაუოკებელი, მაგრამ განწირული სულისკვეთებითაა გულანთებული. ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა ზეციურისადმი ამაო ლტოლვაა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა აგრეთვე ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლექსი „შემოღამება მთაწმინდაზედ“. ლირიკულ გმირს გულში სამოთხის ხსოვნა აქვს, ამიტომაც მიმართავს ზეცას: „ჰე ცაო, ცაო, ხატება შენი ჯერ კიდევ გულზედ მაქვს დანჩეული!“ (ბარათაშვილი, 2012:7). მაგრამ ამქვეყნიური ამოებების დაძლევა და ზეციურ სამანებთან მიახლოება მისთვის შეუძლებელია: „აწცა რა თვალნი ლაჟვარდს გიხილვენ, მყის ფიქრნი შენდა მოისწრაფიან, მაგრამ შენამდინ ვერ მოაღწევენ და ჰაერშივე განიბნევიან!“ (ბარათაშვილი, 2012:7). ადამიანი ღვთაებრივი ნების ვერმცნობელია, სააქაოს ტყვეა, ამიტომაც სამოთხე მისთვის მიუღწეველია: „მაგრამ ვერ სცნობენ, გლახ, მოკვდავნი განგებას ციურს!“ (ბარათაშვილი, 2012:7). საბოლოოდ კი პოეტი ღვთიური ნათლის მიერ საწუთროს ბინდის გაფანტვას სასოებით მოელის. მსგავსი შეხედულება იკვეთება ვაჟა-ფშაველას პოემის „სტუმარ-მასპინძელი“ ფინალურ ნაწილში, რომლის მიხედვით, წუთისოფლის ბოროტების ჭაობში ჩაფლული საზოგადოების თვალსაწიერს ეფარება ღვთისშვილთა ზეციური ღვინის სცენა. „თემობის წესით“, ამქვეყნიური კანონებით, მცხოვრებთათვის მიწასა და ზეცას შორის კავშირი გაწყვეტილა, ჯანღი ჩამოწოლილა, როგორც წყევლა, რომელიც ზეცას კიდევ უფრო მიუწვდომელს ხდის:

„...მაგრამ გაჩნდება ჯანღი რამ
კურუმად შავის ფერთა,
დაეფარება სანახავს
წერა-მწერელის წერთა.
ზედ აწევს ჯადოსავითა,
არ დაიმტვრევა კვერითა,
ვერც შეულოცავს მლოცავი,
არ აიხდება ხელითა“

(ვაჟა-ფშაველა, 1985:204).

ჯანღი, ანუ სიბნელე, ბინდი, ამქვეყნიური ფერია, იგი ზეციურ ნათელს ფარავს. მსგავსი სიმბოლიკა ჩანს ვაჟას „ალუდა ქეთელაურში“. სოფლისკენ მიმავალ ქეთელაურს გულში სანთელივით ანთებია ადამიანის დანდობასა და სიყვარულში გამოვლენილი ღვთაებრივი ჭეშმარიტება. იგი ცდილობს, ამ ზესიმართლეს გაუფრთხილდეს და მისი სხივი სხვასაც მოჰფინოს, მაგრამ, პოეტის თქმით, „შატილს ჯერ არ ჩასწდომია შუქი შუადღის მზისაო“

(ვაჟა-ფშაველა, 1985:113). ამ ეპიზოდშიც ავტორის სააზროვნო მოდელი ნათლის სიმბოლურ გაგებაზეა დაფუძნებული.

წუთისოფლის მკვიდრი სიკვდილის შვილია. პირველცოდვის შედეგად ადამიანმა მოკვდაობა შეიძინა. სოფელს „წესად უჩნს“, შვილს მოჰკითხოს წინაპართა ვალი. დავით გურამიშვილის თქმით, სიკვდილი „გარდაგვახდევინებს ვახშითურთ მამა-პაპისა ვალებსა“ (გურამიშვილი, 1980:194). კაცმა პირველცოდვა კონკრეტულ დროში ჩაიდინა, მაგრამ მისი კვალი სრულიად ადამიანთა მოდგმას ეტყობა, იგი მთელ სამყაროშია განფენილი. დავით გურამიშვილი წერს: „ნახეთ, სესხმან მამისამან შვილს მოჰკვარა მოვალე სით!“ (გურამიშვილი, 1980:199). თითოეული ადამიანი თავისი ცოდვილი ბუნებით ადამის ბრალეულობას პირადად იზიარებს. ამიტომაც ამ სამყაროში ბატონობს სიკვდილი და გოდებს ძე შეცდომილი.

წუთისოფლის ამაოებისა და სიკვდილის, როგორც ადამიანის გარდაუვალი ხვედრის, შესახებ საუბარია „დავითიანის“ მესამე ნაწილში (წიგნი გ). თავდაპირველად პოეტი საწუთროს მუხანათობის გამო მოთქვამს და წარმოადგენს ლირიკულ ნიმუშებს: „გოდება დავითისა, საწუთოს სოფლის გამო ტირილი“, „ისივე გოდება, სხვა რიგი ხმა“. შემდეგ კი ურთავს ორ ნაწარმოებს: „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“, „კაცისა და საწუთროსაგან ცილობა და პჭობა, ერთმანეთის ძვირის ხსენება“. აღსანიშნავია, რომ ამგვარი ცილობა-გაბაასება ლიტერატურაში სათქმელის გადმოცემის საკმაოდ გავრცელებული ფორმაა. მაგალითისთვის შეიძლება დასახელდეს არჩილის „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“. პოეტი ცდილობს, დიალოგის გზით საჭირობოროტო საკითხები შეიმეცნოს და, როგორც სუბიექტმა, პიროვნულმა „მემ“, თავისი წილი ადგილი დაიმკვიდროს. „სიკვდილის პირისპირ დგომა და ექსისტენციალური ძრწოლა გახსნის ყოფიერების კარებს, საწუთროში გადაგდებულობა სამყაროს მორალურ სიმართლესა და კანონზომიერებას აზიარებს მოკამათეს“ (ღაღანიძე, 2002:140).

გარდა ქართული ლიტერატურული ტრადიციისა, დავით გურამიშვილის წუთისოფლისადმი დამოკიდებულების საკითხი დაფუძნებულია ბაროკოს ტენდენციებზე. ბაროკოული ნაკადი ვლინდება როგორც თემის შერჩევაში (სიკვდილის თემა), ისე ფორმის თვალსაზრისით (გაბაასება-დიალოგი); „დავითიანში“ ასევე შეინიშნება ბაროკოსთვის დამახასიათებელი „თეატრალურობა“ (ნაჭყებია, 2005:129). ნაწარმოები „ადამიანის გარებელი არსებობის სურათია, სამყაროს ტრაგიკული მსოფლაღქმია. ერთის მხრივ, ჩანს პესნიმბში, უიმედობა, ეჭვი და მეორე მხრივ კი პოეტის შინაგანი სურვილი, გარკვეულობა შეიტანოს ადამიანისა და საწუთროს ურთიერთობაში — ეს უკვე განმანათლებლობისათვის დამახასიათებელი თვისებაა, თუმცა დიდაქტივში არც ბაროკოსათვის იყო უცხო“ (ნაჭყებია, 2005:127).

წუთისოფლისა და დრო-ჟამის გურამიშვილისეული წარმოდგენის პარადიგმა მითოლოგიაშიცაა საძიებელი. საწუთროს წარმავლობაზე დაფიქრებული პოეტი წერს:

„მიდის–მოდის ეს სოფელი, ქართველითა ბღვისებრ ღელავს! უკან დასდევს დრო და ჟამი, მის ნაქსელავს ქსოვს და სთელავს“ (გურამიშვილი, 1980:145). საანალიზო ეპიზოდი უკავშირდება მითს ბედისწერის შესახებ, რომლის მიხედვით, ასული კლოთო ყოველი ახალშობილისთვის ბედს ქსოვს. მეორე, ლახეზი, რთავს, ხოლო მესამე, ატროპოსი, ძაფს წყვეტს, რაც ადამიანის აღსასრულს მოასწავებს. მსგავსი პარადიგმა ჩანს დანტე ალიგიერის „ღვთებრივ კომედიაში“. პოეტი შენიშნავს: „...დამრთველი დღე ნიადაგ ყოველ სულისთვის მისთვის განკვეთილ მაქოს ძაფებს კიდევ იზოგავს, რაც კლოტოს მიერ თავიდანვე მიჩენილია“ (ალიგიერი, 2012: 263)..

კაცისა და სიკვდილის „ცილობის“ მაგალითს იცნობს უკრაინული მწერლობაც („Прения живота со смертью“). ამ საკითხს საგანგებო გამოკვლევა მიუძღვნა გიორგი ლეონიძემ. იგი აგრეთვე შენიშნავს: „გურამიშვილის კაცისა და სიკვდილის „ცილობამ“ შეიძლება სახელგანთქმულ ფრანგ პოეტ ფრანსუა ვიონის (დაიბ. 1431 წ.) „ანდერძებსა“ და ბალადებთან მიგვიყვანოს. ანდერძი ხომ მბრძანებელი ჟანრი იყო საფრანგეთის მე-15 საუკ. პოეზიისა“ (ლეონიძე, 1966:580). ზოგადად, მთელ ე. წ. „მაკაბრისტულ პოეზიაში,“ რომლის მიხედვით სიკვდილის მონოლოგები და მისი ადამიანთან დიალოგებია წარმოდგენილი, დავით გურამიშვილი ამ თვალსაზრისითაც საოცრად გამორჩეულ მხატვრულ სურათს ქმნის: „სიკვდილის ისეთი პლასტიკური სახე, როგორც დავით გურამიშვილთან არის დახატული, უნიკალურია მთელს ქართულ პოეზიაში: სიკვდილი „ცარიელი ძვლებია“, ხოლო ცხვირი, პირი და თვალები „თავის სოროებთან“ არის შედარებული და ეს შედარება თავისთავად მეტყველებს ამ სახის შთამბეჭდაობაზე“ (ნაჭყებია, 2005:126).

ნაწარმოებში სიკვდილის თემატიკა ნასაზრდოებია აგრეთვე ქართული ხალხური პოეზიითაც. მკვლევარი მ. უჯმაჯურიძე ადარებს დავით გურამიშვილის ლექსსა და ზეპირსიტყვიერების ნიმუშს, რის საფუძველზეც ასკვნის, რომ პოეტი ფოლკლორულ წყაროს ეყრდნობა როგორც შინაარსობრივი თვალსაზრისით, ისე იდეურად. ადამიანისა და სიკვდილის ქრთამით გარიგება შეუძლებელია. მოკვდაობა კაცის უცილობელი ხვედრია. თუმცა, ნიშანდობლივია, რომ წარმავლობის სევდით გულმოკლული პოეტის ლირიკული გმირი ისევ თავისი „მეს“ დამკვიდრებას პრობლემის პიროვნული განცდის კვალობაზე ცდილობს.

წარმავალი, სიკვდილის მომტანი სოფლის ორპირობას დავით გურამიშვილმა „ორგემავება“ უწოდა: „ორგემავე არს საწუთრო: ხან ნოტიობს, ხან კი გვალავს“ (გურამიშვილი, 1980:144). სააქაო ადამის მოდგმას მუდამ ატყუებს. ავტორმა მწარე ხვედრის წყალობით თავის თავზე იწვნია მისი სიმუხთლე. ამიტომ, ეკლესიასტეს მსგავსად, ამაოების განცდით დასევდიანებული აძაგებს მას: „ფუ შენ ცრუო საწუთროო, ხარ არაფერი“ (გურამიშვილი, 1980:187). დავით გურამიშვილმა იცის, რომ სულიერი სიფხიბლე არ უნდა დაკარგოს, მუხთალ წუთისოფელს ბრმად არ მიენდოს. იგი მკითხველსაც აფრთხილებს: „ნუ მიენდობი, საწუთრო მტყუვანი არს და უპირო!“ (გურამიშვილი, 1980:143). დამწუხრებული

პოეტის ჩივილს სოფლის „ორგემაგეობის“ გამო გამოთქმული პიროვნული პროტესტიც თან ერთვის. ორპირი წუთისოფლის თემას დავით გურამიშვილი ბიბლიურ კონტექსტში განიხილავს: „ვით თხასა ცხვარი, მივენდევ უპიროს, მოლალატესა“ (გურამიშვილი, 1980:148)... საანალიზო ეპიზოდში, უპირველესად, ადამის შეცოდებაა ასახული.³¹ პირველცოდვა ხომ აკრძალული ხილის გემოსხილვით მოხდა: „მიმღებელმან დედაკაცმან ნაყოფისაგან ჭამა და მისცა ქმარსაცა მისსა მის თანა და ჭამეს“ (დაბ. 3,6). პოეტსაც ბოროტმა „სამჭმო“ შესთავაზა. დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირიც პირველცოდვის მოზიარე ხდება. საწუთრო კი თავისი ორპირობით ეშმაკს ედარება. წუთისოფლისგან მოტყუებული ავტორის სამდურავი ეხმიანება ცნობილ რუსთველურ მიმართვას: „ვა, საწუთრო, სიცრუით თავი სატანას ადარე!“ (1201). ამჯერად ბოროტი ადამიანს მაცდური სოფლის სახით ატყუებს. ეშმაკმა „საფოთლი“ შესთავაზა და „გახტომა“ ურჩია. კაციც „გახტა“ და საწუთროში ჩამოვარდა. შედეგად ცოდვა მას ბედი-მდევარივით დასდევს. მსგავსი გამოცდის წინაშე აღმოჩნდა უდაბნოში 40 დღის მმარხველი იესო. „თავს წამაყენა ფლატესა“ (გურამიშვილი, 1980:148), — ეს სიტყვები ალუზიურად უკავშირდება სახარების ეპიზოდს, რომლის მიხედვით ეშმაკმა მაცხოვარს სოლომონის ტაძრიდან გადახტომა და მამის გამოცდა შესთავაზა. ბოროტი განკაცებული ღმერთის ცდუნებას ცდილობდა: „უკუეთუ ძე ხარ ღმრთისაჲ, გარდაიგდე თავი შენი ამიერ ქუეყანად“ (მათე, 4, 6). უფალმა, როგორც სრულმა კაცმა, ადამიანს მაგალითი მისცა, გაუძლო იმ განსაცდელს, რომელმაც ოდესღაც ადამი და ევა შეაცდინა. დავით გურამიშვილი კი, თავისი ადამიანური სისუსტის გამო, თავს სწორედ ამ უკანასკნელთ ადარებს და არა — მაცხოვარს. ქრისტეს მსგავსად, ავტორის ლირიკული გმირიც ეშმამ ფლატეს წააყენა და გადახტომა შესთავაზა. დავით გურამიშვილი დანებდა და „გადახტა“. მოტყუებული კი ცოდვის ხნარცვში აღმოჩნდა. ადამის ცოდვისგან მაცხოვრის თავდადებით გამოსყიდული სული თავის მხსნელს კვლავ განუდგა და ისევ ჯოჯოხეთის ტყვე გახდა: „ავად მომიხდა უმხროდა გაფრენა, ქმნა ნავარდისა! სად ამოსული ხნარცვითა კიდევ მეორედ ვარდისა“ (გურამიშვილი, 1980:148). ამ მონაკვეთით თავის პირად ბრალეულობაზე საუბრობს, რადგან ადამური ცოდვისგან დახსნილი ამჯერად ქრისტეს წინაშე საკუთარ უღირსობას გრძნობს. პოეტი ძლიერ განიცდის, რომ ბოროტ ძალას დაემონა, ბრმად მიენდო და თავის კეთილ მწყემსს, იესოს, უღალატა. ამ განდგომამ საღმრთო გზა-სავალი დაუკარგა: „შევსციდი და მწყემსსა წაუვეელ, გაუდექ მრუდათ ძონასა. აწ დავჰკარგულვარ თავათავის, აღარ მოველი პოვნასა“ (გურამიშვილი, 1980:148). დავით გურამიშვილი აღწერს „უფალს დაცილებული ადამიანის ხვედრის სიმწარეს, გვისხნის, რას ნიშნავს სატანისათვის აყოლა და ცხად-ყოფს, რომ ანგელოზნი მხოლოდ მართალთ, ძლიერთ, სატანის განმგდებთა და მძლეველთ სწყალობენ“ (დათაშვილი, 1998:43). ამ მხრივ საინტერესოა ვაჟა-ფშაველას ლექსი „გული გავგზავნე ქვეყნადა“. ავტორს შემოაქვს უძღები ძის ბიბლიური მოტივი: „გული გავგზავნე ქვეყნადა სალალოდ, სანავარდოდა. სულ უტიფარი და ნორჩი, ვინ იცის, საით დარბოდა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:69). საბოლოოდ შეცვლილი, საწუთროს ბოროტების გამო იმედგაცრუებული უკან ძე შეცდომილის მსგავსი

³¹ იხ. წიგნის მეორე ნაწილის I თავი (ქვეთავი — „თვითმემეცნება და ზოგადადამიანური საზრისები“).

სინანულით ბრუნდება. მისი მწუხარების მიზეზი ამქვეყნად გამეფებული ბოროტებაა, რომლის გამოც ცოდვა-მადლის გარჩევა ადამიანური არსებობის ტრაგიკულ განაპირობებს: „ქვეყნად ავ-კარგის გაცნობას თურმე თან ცრემლი ჰხლებოდა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:69).

პირველცოდვის შედეგად წუთისოფელში ტანჯვა-ვაება გამუდმებით ბატონობს. დაცემული სამყარო მეწამულისფრად შეილება. კაენმა ძმა მოკლა. ადამიანმა სიკვდილი თავად „მოიგონა“. „თავითგან კაცის სიკვდილი კაცთაგან შემოღებულა“ (გურამიშვილი, 1980:204), — წერს დავით გურამიშვილი. პირველად დაღვრილი სისხლი ცაში ღმერთს დღესაც „შესჩუხჩუხებს“: „აბელის თავის ნახეთქი ცას მოხვდა ანასხლეტია, მისგან ცის მშვილდბედ სისხლი სწვეთს, ჯერაც არ შესწყვეტია“ (გურამიშვილი, 1980:206). ამიტომაც საწუთროს მუხანათობის პირველმიზეზი (პირველცოდვა) ადამიანმა საკუთარ თავში უნდა ეძებოს. კაცის წინაშე მობაასე სოფელს ავტორი ასე ათქმევინებს: „ჩემი კაცისა მკვლევლობა შენთვის ვის ულაცებებია, ...არს კაცთა მკვლელი პირველი პაპაშენი და ბებია“ (გურამიშვილი, 1980:202). ნიშანდობლივია, რომ პოეტი მესამე წიგნს ძმის მკვლელზე საუბრით ასრულებს. ეს ნიშნავს, რომ კაენური ცოდვა სამყაროში კვლავ მძვინვარებს. წუთისოფელი იმიერს სწორედ ამის გამო ემიჯნება და ჯანდი აქვს ჩამოფარებული.

საწუთროს ორპირობით შეწუხებული პოეტი კონტრასტული მხატვრული სახეების წარმოჩენით ყოფის საზრისის ახსნას ცდილობს. დავით გურამიშვილი გაროებული საწუთროს მიმართ შეკითხვებს სვამს და ადამიანს მოუწოდებს, მის წაღმა-უკუღმა ტრიალს არ აპყვეს, არამედ ცხოვრების გზა-სავალი მხოლოდ უფლის რწმენით გაიკაფოს:

„თუ ხარ ღვიძილი, რაღა არს ძილი?!
თუ ხარ სიმაძღრე, რა არს შიმშილი?!
თუ ხარ სიცოცხლე, რა არს სიკვდილი?!
იყავ ერთ-ერთი, იწამე ღმერთი!“

(გურამიშვილი, 1980:192).

როგორც ჩანს, ამგვარი ანტითემები საწუთროს ვერაგობის გამო შემოთავსებული ავტორის შინაგანი დაძაბულობის მაჩვენებელია. სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ანტითემურობა დავით გურამიშვილის შემოქმედებისთვის დამახასიათებელი ნიშანია (ნაჭყებია, 2009:153).

უფლისადმი რწმენა, სასოება და სიყვარული საწუთროს ტყვეობისგან თავის დახსნის ერთადერთი გზაა. ალბათ ესაა დავით გურამიშვილის ერთი „აუხსნელი“ იგავის საიდუმლო არსიც. საანალიზო სტროფი სიკვდილ-სიცოცხლის დაპირისპირების მძაფრ სურათს წარმოადგენს: „ცოცხალნი შობენ მკვრადთა და მკვდარნი ცოცხალთა ბადებენ!“ (გურამიშვილი, 1980:186). მარადისობისთვის შექმნილმა ადამიანმა მოკვდაობა შეიძინა და მისი მოდგმაც ამ წუთისოფელში დროებითი არსებობისთვის არის განწირული: „ცოცხალნი შობენ მკვდართა“ (გურამიშვილი, 1980:186). მაგრამ მაცხოვრის თავგანწირვით გამოსყიდულ კაცს საუკუნო ცხოვრება მოელის. „მკვდართა“ მიერ შობილნი მარადისობისთვის ახლიდან იბადებიან ქრისტეში: „მკვდარნი ცოცხალთა

ბადებენ“ (გურამიშვილი, 1980:186). ავტორი იმედოვნებს, რომ ზოგადსაკაცობრიო პრობლემაზე დაფიქრებული მკითხველები ამ იგავის საიდუმლოს „თვითონაც მალე ასხნიან“ (გურამიშვილი, 1980:186). პოეტის აზრით, ყოველმა ადამიანმა იგავის პასუხს პირადი გამოცდილებით უნდა მიაგნოს. სიკვდილ-სიცოცხლე კვალდაკვალ მიუყვებიან. გადარჩენის მოსურნემ ნდობა უფალს უნდა გამოუცხადოს, ქრისტეს გზა აირჩიოს: „დაუთმე უფალსა“ (ფს. 26,14), — ქადაგებს წმ. დავით წინასწარმეტყველი. წუთისოფლის მოიმედე კაცი კი სიკვდილის ტყვეა. ამიტომ მხოლოდ შემოქმედს უნდა ემსახუროს და არა — ამა სოფლის თავადს! გაორებული, ორპირი სოფელი ადამიანს დალუპავს. მხოლოდ ერთი, გაუმრუდავი გზაა მაცხოვრებელი.³² უფალი ბრძანებს: „ვერვის ჯელ-ეწიფების ორთა უფალთა მონებად: ანუ ერთი იგი მოიძულოს და სხუად იგი შეიყუაროს, ანუ ერთისად მის თავს-იდვას და ერთი იგი შეურაცხყოს. ვერ ჯელ-ეწიფების ღმრთისა მონებად და მამონაჲსა“ (მათე, 6,24). „დავითიანიც“ იმ ერთის, მაცხოვრის, სამსახურებლად დაწერილი წიგნია.

დავით გურამიშვილის პოეზიაში ძალუმად ვლინდება ე. წ. Memento Mori-ის თემა. მკვლევარი მ. ნაჭყებია, ასახელებს რა ჟან-ბატისტ შასინიეს სონეტს „სიკვდილის არად ჩავდება“, ასკვნის, რომ ორივე ავტორი სიკვდილს, როგორც ხრწნის სიმბოლოს, ერთნაირად აღწერს“ (ნაჭყებია, 2005:130). ნიშანდობლივია ისიც, რომ დავით გურამიშვილის ლირიკული გმირი სიკვდილს ურიგდება და ქებას ასხამს: „ახლა კი გაქებ, სიკვდილო, მომწყინდა შენი ძაგება“ (გურამიშვილი, 1980:197). სიკვდილთან „დაბავების“ უმთავრესი მიზეზი ღვთაებრივი ნების განჭვრეტა და იმქვეყნად გარდაცვალების რწმენაა. პოეტი აცხადებს: „სიკვდილ-სიცოცხლე, ორივე არიან ღვთისა განგება“ (გურამიშვილი, 1980:197). მსგავსი პათოსითაა გაჯერებული ვაჟა-ფშაველას მიერ სიკვდილის დალოცვა (ლექსი „მოგონება“). პოეტის თქმით, სიკვდილი სიცოცხლის დამამშვენებელია. გალაკტიონ ტაბიძის ლირიკული გმირიც თავის გარდაუვალ ხვედრს მხოლოდ მშვენიერების წვდომისა და ქების სურვილით გულანთებული ურიგდება: „დღეს ყველგან მზეა და სილამაზე სიკვდილთან ჩემი შემრიგებელი“ (ტაბიძე, 1988:54). დავით გურამიშვილი, როგორც წუთისოფლის ტყვედ მყოფი სული, არ ღალატობს თვითშემეცნების მრავალნაცად გზას და ცდილობს საწუთროსთან თუ სიკვდილთან დიალოგის გზით ჭეშმარიტებამდე მისვლას. „დიალოგის შედეგად მიღწეულია კომუნიკაცია, კომუნიკაციის შედეგად — თვითშემეცნება“ (ღალანძე, 2002:143).

ამრიგად, „დავითიანის“ მესამენაწილში პოეტმა წარმოადგინა თავისი დამოკიდებულება წუთისოფლის მიმართ. ავტორის თვალთახედვა მთლიანად დაფუძნებულია ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე აღმოცენებულ ქართული და ევროპული აზროვნების კულტურაზე. თვითშემეცნების მორიგი საკითხი, თუ სად არის ადამიანი, დავით გურამიშვილმა ამგვარად გადაჭრა: ცოდვილი კაცი წუთისოფლის მკვიდრია და საწუთროს სიმუხთლის, ორპირობის, წარმავლობის გამო იტანჯება. არსებობის ტრაგიზმს განაპირობებს სიკვდილი, როგორც ადამიანის უცილობელი ხვედრი. თუმცა, ქრისტიანულ მსოფლალქმაზე დაფუძნებით,

³² ამ შეხედულებას ეფუძნება რუსთველის ნათქვამი (940), რომ სოფლისგან განწირულ ადამიანს ღმერთი გადაარჩენს.

დავით გურამიშვილს ამაოების დაძლევის და მარადიულობის მოპოვების ერთადერთ გზად ყოვლისმპყრობელი ღმერთის გულმონწყალებაზე დამყარებული სასოება დაუსახავს.

IV ტავი

ა. ღვთაებრივი ქორწინების იდეალი

სიყვარულის გვირგვინი ქორწინებაა. თვითშემეცნებელი დავით გურამიშვილისთვის ქალ-ვაჟის ეს კავშირი ზეციური ღვთის ალევორიაა, შესაბამისად, შემთხვევითი არ არის, რომ „დავითიანის“ მეოთხე წიგნში შეტანილია პოემა „მხიარული ზაფხული“. პოეტი ამგვარად ცდილობს, უპასუხოს კითხვას „წავა სადაო?“ მისთვის უკანასკნელი ნავსაყუდელი უფლის სასუფეველია, სადაც „საქორწინო სამოსლით“ მოხვედრას სასოებს.³³

აღსანიშნავია, რომ სიყვარულის გურამიშვილისეული გაგება წმ. პავლე მოციქულის ნააზრების კვალდაკვალ (კორინთ. I, 13,12) არის გამოხატული და თვითშემეცნების პრობლემას ეტაპობრივად უკავშირდება. „ნათლის მიჯნურობა“, ერთი მხრივ, ცოდვის უფსკრულიდან ღვთაებრივ ნათელში გადასვლის, პირველი, ნათლის სამოსლის კვლავ ჩაცმის და ამ გზით ხატება-მსგავსების აღდგენის სურვილითაა განპირობებული, მეორე მხრივ, ღვთის, როგორც აბსოლუტური სიყვარულის, არსის გაგებისკენ სწრაფვის გამომხატველია. ვახტანგ მეექვსე „მაჯამაში“ წერს, რომ სიყვარულის მაძიებელი, უპირველესად თავის მიჯნურს ნათელში პოულობს: „სატრფოს მეტრფე თუცა სძებნი, პირველ გიხამს, მო ნათელსა“ (ვახტანგ მეექვსე, 1990:14)... ქალისადმი ტრფობა („ზუბოვკა“) საღვთო სიყვარულის ალევორიად მოიაზრება და ღვთის ცნობის, მასთან პიროვნული ურთიერთობის სურვილითაა განმსჭვალული. „დავითიანის“ ფინალურ ნაწილში ღვთაებრივი ქორწინების იდეალის დასახვა კი ემსახურება ლირიკული გმირის

³³ აღნიშნული საკითხები განხილულია სტატიაში „მხიარული ზაფხული“ და ღვთაებრივი ქორწინების იდეალი“; ქართულ-ინგლისურ ენებზე; ე. ორაგველიძე, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის რეცენზირებადი ელექტრონული ბილინგვური სამეცნიერო ჟურნალი „სპეკალი“; ლიტერატურათმცოდნეობა; № 16; 2022წ. <http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/viewArticle/16/278>

მიზანს, საბოლოოდ თავად ღმერთს შეემეცნოს, უფლის სასუფეველი დაიმკვიდროს, ღვთაებრივი ღვინი გაიზიაროს.

პოემის დასაწყისში დავით გურამიშვილი უფალს ევედრება:
„უცებით ბრმასა მიხილე თვალი,
შენი მაცნობე მე გზა და კვალი.
მომეც მე შეტყობა,
კარგ-სიტყვის შეწყობა
შემადლებინე!“

(გურამიშვილი, 1980:207).

მსგავსი ძიებანი „დავითიანის“ ფურცლებზე ხშირად შეინიშნება, რითაც საცნაურდება ავტორის უმთავრესი მიზანი — ღვთისშემეცნება თვითშემეცნების გზით. ნაწარმოების მეოთხე ნაწილშიც პოეტი იმავე პრობლემას წამოჭრის, სულიერი მჭვრეტელობის, „შეტყობის“ მიმადლებას ითხოვს. ამგვარი ხედვა არა ცოდნას (მისი ანტისახე „უცებით ბრმა“), არამედ, წმ. პავლე მოციქულის სწავლების თანახმად, გულისხმობს ღვთის ცნობას მისი შემეცნების მიზნით. ყოფის საზრისთა ძიების საბოლოო ეტაპი — „წავა სადაო?“ — ამგვარად მიემართება დასასრულისკენ. „დავითიანის“ მეოთხე წიგნში პოეტის ღვთისშემეცნების სურვილით გულანთებული ლირიკული „მე“ იხატება. პოემაში გამოკვეთილი ღვთაებრივი ქორწინების იდეალიც ამის დასტურია.

საღვთო სიყვარულის აპოლოგეტად მკითხველს დავით გურამიშვილის პოემა „მხიარული ზაფხულის“ გმირიც ევლინება. იგი ახალგაზრდა წყვილს ქორწინებისკენ — ნაკურთხი ქალვაჟური ურთიერთობისაკენ — მოუწოდებს. უპირველესად, მათ უფლის სიყვარულს უქადაგებს. „დავით გურამიშვილი იწონებს ერთგვარ ბუნებითს სიყვარულს, amor naturalis-ს, „სკულიერ“, ქორწინებით განმტკიცებულ ცოლ-ქმრობას, ცოლ-ქმრულ სიყვარულს“ (ბარამიძე, 1940:330). ქალვაჟური სიყვარულის უფლისმიერი კურთხევის ტრადიცია ადამ და ევადან იწყება: „ოდეს ქმნა ღმერთმან ადამ და ევა, მჭულად უწერა ერთად შექცევა“ (გურამიშვილი; 1980:217), — წერს ავტორი. პოემა „ქართლის ჭირში“ კი აღნიშნავს, რომ ერის გადაგვარების ერთ-ერთი გამოვლინება ქორწინების, ჯვარდაწერილი გვირგვინის, შეურაცხყოფა იყო: „გვირგვინის ცოლი გაუშვეს, ხაჭასთან შექნეს რბოლანი“ (გურამიშვილი, 1980:84). ქორწინების სიმინდის დაცვა მაცხოვრებელი საქმეა. პირველი სასწაული, რომელიც განკაცებულმა ძემ მოახდინა, კანას გალილეაში გამართულ ქორწილში აღსრულდა (იოანე, 2, 1-11). ღვთისმშობლის თხოვნით, უფალმა წყალი ღვინოდ აქცია და ამით აკურთხა თანამეინახენი.

წმინდა წერილის მიხედვით, ქორწინება სიმბოლურადაც გაიგება. სასუფეველის ნადიმის, ღვთაებრივი ქორწილის ნეფე თავად უფალია: „ვიხარებდეთ და ვიშუებდეთ და მივსცეთ მას დიდებად, რამეთუ მოვიდა ქორწილი კრავისად, და ცოლმან მისმან განმზადა თავი თვისი. და მიეცა მას, რადთა შეიმოსოს ძოწეული წმიდად და ბრწყინვალე, რამეთუ ძოწეული

სიმართლენი წმიდათანი არიან“ (გამოცხ. 19, 7-8). მხოლოდ სიწმინდით შემოსილი სული უერთდება თავის ზეციურ მეუფეს. ქრისტე „სიძეა“, „სასძლო“ კი — ადამიანი, რომელიც მაცხოვართან სიყვარულით ერთობაშია (წმ. შუშანიკი უფლის „სძლად“ და „მხველად“ ამიტომაც იხსენიება). ქრისტე-ღმერთი „ათი ქალწულის იგავს“ ამბობს: „მაშინ ემსგავსის სასუფეველი ცათა ათთა ქალწულთა, რომელთა აღიხუნეს ლამპარნი თვსნი და განვიდის მიგებებად სიძისა, ხოლო ხუთნი მათგანნი იყვნეს სულელ და ხუთნი — სულენი“ (მათე, 25,1-3). კაცი, გონიერ ხუთ ქალწულთა მსგავსად, მარადჟამს უნდა ფხიზლობდეს, რომ მიეგებოს „სიძეს“. ვახტანგ მეექვსე ლექსში „მაჯამა“ სწორედ „საქორწინე სამოსელს“ ნატრობს, რათა სასუფეველის ღვინს შეუერთდეს: „ვზომ ტურფა სასძლოსთანა მინდა, რომე ვიხარებდე, საქორწინე არ მაცვია, რომ შემიშვან, ვიხარებდე“ (ვახტანგ მეექვსე, 1990:14). მსგავსი შემართება აქვს დავით გურამიშვილის ლირიკულ გმირსაც. პოეტი გონიერ ქალწულთა გვერდით დგომის მოსურნეა. უნდა, რომ ლამპარი არ გაუქრეს და „სიძეს“ სულიერად მზადყოფი მიეგებოს: „აწ ნუ გძინავს, ადექ, იღვიძე, შუვაღამეს მოვალს ის სიძე: არ დაგიშრტეს შენი ლამპარი, სამეუფოს დაგეხმას კარი“ (გურამიშვილი, 1980:158).³⁴ „დავითიანში“ ქორწინება, ერთი მხრივ, ადამიანური სიყვარულის უმშვენიერეს ფორმად მოიაზრება. მაგრამ მას აგრეთვე უფრო მასშტაბური გაგება აქვს, ალევორიული თვალსაზრისით, ადამიანისა და ღმერთის ერთობის სიმბოლოდ ცხადდება. ქორწინებას პოეტი გაიაზრებს, როგორც საღვთო მიჯნურობის გვირგვინს. დავით გურამიშვილი გონიერ ხუთ ქალწულთა დარ სიფხიზლეს მიელტვის. მას სურს, მუდამ მზად იყოს ქრისტესთან შესახვედრად:

„ნუ ხარ სულელი, ბარმაც-უდები,
 არ დაგეკარგოს ქრისტეს ქორწილი,
 ნუმცა იქნები წილდაუდები,
 საინახოსა არ ირგო წილი“

(გურამიშვილი, 1980:168).

სასუფეველის ქორწილში „სძლად“ წვეული ადამიანი თავის ზეციურ მეუფესთან თანაზიარობით ხარობს. „ნათლის მიჯნური“ საბოლოოდ ღირსი ხდება, მაცხოვრის გვერდით საპატიო ადგილი დაიკავოს: „საქორწინე შესამოსელი“, რომლის გარეშე სულიერ ქორწილში ვერ მოხვდება, ნათლის სამოსელია“ (სულავა, 2005:83). მაგრამ პოეტი დამწუხრებულია, რადგან, მისი თქმით, „მტერმან განმძარცვა მე შესამკელი, ტანთ საქორწინე შესამოსელი“ (გურამიშვილი, 1980:168). იგი „საქორწინე საცმელთ ხეულია“ (გურამიშვილი, 1980:168).

პოეტი ღმერთსდამორებული ადამიანის მდგომარეობას აგრეთვე საქორწინო ბეჭდის დაკარგვას ადარებს: „დავკარგე იგი ოქროს ბეჭედი, რომლით ნიშნულ არს ჩემი შვებადი“

³⁴ ვაჟა-ფშაველა ლექსში „ჩემი ვედრება“ გამჟღავნებს სწორედ სიყვარულით მარად გულანთებულობას სთხოვს. პოეტის ლირიკულ გმირს ხუთ გონიერ ქალწულთა რიგებში ყოფნა სურს, რათა არასოდეს ჩაუქრეს გულში ლამპრად ანთებული უფლის სიყვარული.

(გურამიშვილი, 1980:167). ამით ედარება უძღებ ძეს, რომელსაც გულმოწყალე მშობელი ბეჭდით ამკობს. შვილის დაბრუნებით გახარებული მამა ბრძანებს: „გამოიღეთ სამოსელი პირველი და შეჰმოსეთ მას და შეაცუთ ბეჭედი ჯელსა მისსა და ჯამლნი ფერჯთა მისთა“ (ლუკა, 15,22). ეს ძის შვილობის პატივში აღდგენის სიმბოლური გამოხატულებაა. დავით გურამიშვილს კი სწორედ ეს ბეჭედი დაუკარგავს, სამოსელი მტერს შემოუძარცვავს, ლამპარი ჩაქრობია. ამიტომ მწუხარება, რადგან ზეციური ღმერთის მიღმა დარჩენილა. „რწმენის ბეჭდის დაკარგვით დაიქცევა დ. გურამიშვილის წილი ქვეყანა, ამქვეყნიურობაც და საუკუნო განსასვენებელიც“ (სირაძე, 2005:4). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა აგრეთვე „ზმიანი შაირი დავით გურამიშვილის თქმული“, რომელშიც გადმოცემულია რელიგიური დღესასწაულების აღნიშვნის და მექორწილეთა ღმერთის ისტორია. ლექსი მთლიანად ზმებითაა გაჯერებული და მთავარი სათქმელი წითელ ხაზებს შორის მოქცეულ სიტყვებშია დაფარული: „რაც ხაზსა და ხაზს შუა სიტყვა არის, იმაზედ არის ნათქვამი“ (გურამიშვილი, 1980:185), — შენიშნავს ავტორი. ლექსის პირველ ნაწილში იკვეთება სიტყვები: „შობა“, „მოგვნი“, „ქვაბი“, „ბაგა“, „ლოდი“, „სუდარო“, „აღდგომა“, „პასქა“, „სამსჭვალ“, „ხარება“, „მდადი“, „ეჯიბი“, „ქორწილი, „მეფე“; ფინალურ ნაწილში კი — „კაბა“, „ქუდი“, „ახალუხი“, „ქათიბი“. ნიშანდობლივია, რომ ამგვარი ზმებით ავტორი ჯერ სახარებისეულ ეპიზოდებს ქრონოლოგიურად მიჰყვება, შემდეგ ნაწილში კი გამოკვეთილია ქორწილი, მეფე და საქორწინო სამოსელი, როგორც ზეციური ღმერთის მეუფის და მისი თანამეინახეობის პატივის სიმბოლური გამოხატულებანი.

დავით გურამიშვილიც ესავეს „სიძეს“, — მკვდრეთით აღმდგენელს, რომელმაც თავის „სასძლოს“ — ადამიანს — მდიდრულად მოუკაზმა სამყოფელი. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა „მხიარულ ზაფხულში“ გადმოცემული ამბავი, თუ როგორ ამარცხებს ზაფხული ზამთარს, სითბო — სიცივეს და ძველი (ზამთარი) შეიცვლება ახლით (ზაფხულით). აქვე სიმბოლურია, რომ ავტორი საგანგებო ყურადღებას ამახვილებს ბუნების „სიშიშვლის“ მწვანით შემოსვაზე: „ზამთრით გაცრცვილნი, შიშველ-ტიტველნი ახლით დამოსა, გახადა ძველნი“ (გურამიშვილი, 1980:213). ბუნებამ ახალი, პირველი სამოსელი ჩაიცვა, რაც, ალევორიულად პირველქმნილთან დაბრუნებას ნიშნავს. ზაფხული, ერთი მხრივ, მოაზრებულია, როგორც სიყვარულის ზეობის ხანა, რაც სოლომონის „ქებათა ქებაშიც“ იკითხება: „რამეთუ აჰა, ესერა, ზამთარი წარჯდა და წჳმა დასცხრა და წარვიდა გზასა თვსსა. და ყუავილი გამოჩნდა ქუეყანასა ჩუენსა. ჟამი სხლვისა მოიწია, ჳმად გურიტისა იმა ქვეყანასა ჩვენსა. ლელუმან გამოუტევა გაგად თვსი; ვენაწნი ყუავიან, მოსცეს სულნელებად თვსი. აღდგე, მოვედ, მახლობელო ჩემო, შეუნიერო ჩემო, ტრედო ჩემო, მოვედ, თავით შენით, ტრედო ჩემო, საგრილსა ქუეშე კლდისასა, მახლობელად ზღუდისა, მაჩუენე მე პირი შენი და მასმინე მე ჳმად შენი, რამეთუ ტკბილ არს ჳმად შენი და პირი შენი შეუნიერ“ (სოლ. 2, 11-14).

ზამთარ-ზაფხულის ცვალებადობა აგრეთვე ორ ბიბლიურ დროს უკავშირდება. ზაფხული ახალი აღთქმის ხანად მოიაზრება. გარდა ამისა, ზამთარი ცოდვის სიმბოლოდ

მიიჩნევა, რომელსაც გაბაფხულის სიტბო — ქრისტეს მადლი — ამარცხებს. ალეგორიულად, „ყინვა შედეგია უმზობისა, როცა მზე ღმერთია, სიშიშვლისა, როცა სამოსი მადლია და საპყრობილის წყვიადისა, როცა საპყრობილე ეს ქვეყანაა“ (კარიჭაშვილი, 2005:33). მსგავსი შეხედულება იკვეთება იოანე მინჩხის პოეზიაში: „ვითარცა—რაღ მზისთუალმან მყის განაჯურვის ქუეყანად და ზამთრისა იგი სიმძიმე განიოტის, ეგრეთვე დღენი ესე, ქრისტეს ღმრთისა მიერ მოცემულნი აჯოცად ცოდვათა განსდევნიან ბრალთა ჩუენთა ზამთარსა“ (მინჩხი, 1987:254). აქ ცოდვა ზამთარს უკავშირდება, უფლის მადლით განწმენდა ღვთაებრივი ნათლის მოფენასა და სამყაროში სულიერი სიტბოს დამკვიდრებას გამოხატავს. ზაფხული მაცხოვრის მიერ სამყაროს გამოსხნის და მასთან მყოფობით გამოწვეული საღვთო ღვინის სიმბოლოა. მსგავსი ინტერპრეტაცია შეიძლება მიეცეს შოთა რუსთაველის სიტყვებს: „მოწურვილ იყო ზაფხული, ქვეყნით ამოსვლა მწვანისა, ვარდის ფურცლობის ნიშანი, დრო მათის პაემანისა“ (1315). ტარიელისა და ავთანდილის მორიგი შეხვედრა უკვე ნესტანის გამოსხნის მომასწავებელია, რაც, პოემის მიხედვით, ბოროტების დამარცხების და სამყაროში უზენაესი ბედნიერების, სიყვარულის, ზეობის ალეგორიად მოიაზრება.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა თეიმურაზ პირველის „შედარება გაბაფხულისა და შემოდგომისა“. ნაწარმოების მიხედვით, „გაბაფხული ამას იტყვის: სამოთხე ვარ ამ სოფლისა“ (თეიმურაზ I, 1960:63); აქვე გაბაფხული ყმაწვილობას (უმწიკვლობას) არის შედარებული, შემოდგომა — სიბერეს. გაბაფხული უპასუხებს შემოდგომას: „მე ყმაწვილი ვარ, შენ ბერი — ამით ისწორებ მე არა, ახალსა ძველმან წამსვლელმან საქმე ვით გაუზიარა?“ (თეიმურაზ I, 1960:64). ამავე ნაწარმოებში გაბაფხული ეპაექრება შემოდგომას: „სულ გაახლდების ქვეყანა, გაყმაწვილდების ძველები“ (თეიმურაზ I, 1960:69). ვაჟა-ფშაველას ლექსის „კიდევაც ვნახავ გაბაფხულს“ მიხედვით, წელიწადის ეს დრო სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების ხანად აღიქმება; ხსნის საფუძველი კი სიყვარულია. გალაკტიონ ტაბიძის აზრით („უსიყვარულოდ“), პირველი სიყვარული „ყმაწვილური ჟინით“ (ტაბიძე, 1988:35) მოუხმობს ადამიანს გულს და „გაბაფხულის ნაბ ყვავილებს“ (ტაბიძე, 1988:35) ჰგავს, უკანასკნელი კი — შემოდგომის ყვავილივით სიბერისა და კვდომისკენ არის მიდრეკილი.

განწმენდილ, პირველქმნილი ნათლით კვლავ შემოსილ სამყაროში ახალი ხანა, სიყვარულით მადლმოსილი ჟამი უნდა დადგეს. სწორედ ზამთარ-ზაფხულის მონაცვლეობის შემდეგ დავით გურამიშვილი მწყემსი ქალ-ვაჟის სიყვარულის ისტორიაზე იწყებს საუბარს, რაც აღნიშნული მოსაზრების დასტურია. „ზაფხული არქექტიპულ სახისმეტყველებაში ქორწინებასა და სამოთხესთან, უცნობ შემხვედრსა და სასძლოსთან არის დაკავშირებული“ (ლაღანიძე, 2002:50). პოემა „მხიარული ზაფხული“ სიმბოლოა იმისა, რომ ქრისტეს განკაცებით, ღვთაებრივი სიყვარულის მეოხებით, სამყაროში სიკეთემ გაიმარჯვა; ადამიანს სიბნელე ნათლით შეეცვალა; ქრისტეს მიერ ვაცობრიობას ახალი დღე გაუთენდა; ქრისტემ სოფელს სძლია; ადამიცი გამოსყიდულია პირველცოდვის ტყვეობისგან და ხარობს. ადამიანს „ახალი ვალი“ აქვს, — პიროვნულად უნდა განახლდეს, ღმერთს მიუახლოვდეს. „მხიარულ

ზაფხულში“ გურამიშვილის მონატრება წარსულს, ბავშვობას მიემართება, მაგრამ, როგორც ჩანს, აქ მხოლოდ ინდივიდუალური ბავშვობა კი არ უნდა ვიგულისხმოთ, არამედ კაცობრიობის ბავშვობაც, — დაკარგული ედემი, ის ერთადერთი ბალი, ერთადერთი paradisus, რომლის მიმართაც არასოდეს გაჰყვებიან სევდა ადამსა და ადამიანებს. და ამავე დროს ეს არის მომავლის, მიღმიერი სამყაროსა და მიღმიერი ცხოვრების ნოსტალგია (იმავე ედემის ხატება), იმ დროის ნატვრა, როცა დაკარგული ბავშვობა უნდა იქცეს დაბრუნებულ ბავშვობად, როცა დაკარგული სამოთხე დაბრუნებულ სამოთხედ უნდა იქცეს“ (ღაღანიძე, 2002:54).

დავით გურამიშვილი „ახალი ადამიანის“ — ღვთის მადლის მოზიარე პიროვნების იდეალს წარმოაჩენს და თავადაც ცდილობს, ამგვარად წარდგეს მკითხველის წინაშე. ეს სულის გაჭაბუკებით და სიყვარულით მიიღწევა. ამიტომ პოემა სწორედ სატრფიალო შინაარსისაა და ალევორიულად ადამიანისა და უფლის სიყვარულს გულისხმობს.³⁵ „გლეხთა ყოფა-ცხოვრების „ქაცვია მწყემსისებური“ გაშლა და ასახვა ჩვენმა ლიტერატურამ დავით გურამიშვილამდე არ იცის. „ქაცვია მწყემსში“ მისმა ნიჭმა უნებლიეთ ამოგლიჯა ხალხის წიაღიდან მშვენიერი იდილია, თუმცა ბუნებრივად ის ვერ გაშალა“ (კეკელიძე, 1981:657). ეს განპირობებულია პოემის ალევორიული გაგების პრინციპით. იგი „მიღებულია ასკეტიზმისაკენ მოწოდებად, იმავე დროს მიწიერი სიხარულის მატარებელია, იგი ხორცის და სიყვარულის ჰიმნია“ (თვარაძე, 1985:297).

საინტერესოა პოემის მეორე, პირობითი, სათაურიც „ქაცვია მწყემსი“. ბუნება, ამ შემთხვევაში ეკალი, ვნებით შეპყრობილ წყვილს ხელს უშლის, ხორციელ ტკბობას მიეცეს. ქაცვი ღვთის ნების, „მეტაფიზიკური თვალის“ (ღაღანიძე, 2002:112), მიერ დადგენილი კანონზომიერების გამოხატულება, — ერთგვარი „ემბლემა“. არეოპაგიტული სიბრძნის კვალდაკვალ, „ნიშნის სიმდაბლე არქეტიპის სიმალღებზე მეტყველებს“ (ღაღანიძე, 2002:86) და ეს ტექსტს ანაგოგიურს ხდის.

წმ. მამათა სწავლებით, ეკალი „ცოდვის ხსოვნის“ სიმბოლოა. წმ. ბასილი დიდი V ჰომილიაში განმარტავს: „...ვარდი მაშინ უეკლო იყო, ყვავილის სილამაზეს მხოლოდ შემდეგ

³⁵ საგულისხმოა, რომ აკაკი წერეთლის ლექსი „სულიკო“, ერთ-ერთი ინტერპრეტაციით, სწორედ დაკარგული საყვარლის, „სამად გაშლილი ერთის“- უფლის გზა-კვალის ძიებაა. მიწიდან (ვარდი) ცად (ბულბული) ასული და ზეცამდე (ვარსკვლავი) განფენილი „სულიკო“ თავად მოაბიჯებს ზემოდან ქვემოთ, ადამიანისკენ: „სამად გაშლილა ის ერთი: ვარსკვლავად, ბულბულ, ვარდადო“ (წერეთელი, 1988:432). ადამიანისა და ღმერთის შერიგების და სამოთხის აქამდე დაკეტილი კარის გახსნის პირველმიზეზი სიყვარულია — „...თქვენ ერთმანეთი რადგანაც ამქვეყნად შევიყვარდათო“ (წერეთელი, 1988:432), — წერს პოეტი. აკაკის „ქებათა ქებაშიც“, რომლის სათაურსაც მკითხველი ისევ სოლომონის წიგნთან მიჰყავს, სიყვარული ცისა და ქვეყნის „კავშირად და თან შუამავლად“ (წერეთელი, 1988:246) ცხადდება, რაც ლირიკულ გმირს თავს უფლის შვილად და სამყაროში განფენილი ჰარმონიის ნაწილად აგრძნობინებს. გალაკტიონ ტაბიძის ლექსი „ქებათა ქება ნიკორწმინდას“, სათაურიდან გამომდინარე, მკითხველს განაწყობს, ნიკორწმინდის ტაძარი არა მხოლოდ ხელოვნების ნიმუშად, არამედ, უპირველესად, ღვთის სახლად მოიაზროს, სადაც ანთებული „ცეცხლი მისარქმელი“ (ტაბიძე, 1988:512) მლოცველს, წმ. სვიმეონ მიმრქმელის მსგავსად, სიყვარულით მოასურვებს, მიირქვას, გულში ჩაიკრას უფალი.

შერთო ეკალი, რათა ტკობის სიამესთან ახლოს გვექონდეს მწუხარებაც, შემსენებელი იმ ცოდვისა, რომლის გამოც დედამიწას ჩვენთვის „ეკლისა და კუროსათვის“ აღმოცენება მიესაჯა“ (ბასილი დიდი, 2002:259). ეკალი ცოდვილი სულის უნაყოფობის სიმბოლოდაც ითვლება: „მე ეკალთა მათ ცოდვისათა შემაშთვეს და უნაყოფო ვიქმენ“ (მინჩხი, 1987:237). ეკალი ბოროტების აღმნიშვნელია ქართული ჰაგიოგრაფიის მიხედვით. იგი დაბრკოლების, განსაცდელის, დასჯის, სიყვარულში ხელმოცარულობის გამომხატველი მეტაფორაა რუსთველის, ბესიკის, აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში.

„მხიარული ზაფხულის“ მიხედვით კი, ეკალი ღვთის ნების მიმანიშნებელია. იგი აკრძალული ხორციელი კავშირის მოსურნე ახალგაზრდა წყვილისთვის გამაფრთხილებელი საშუალებაა, ფიზიკური ტკივილის მომგვრელია. მაგრამ საბოლოოდ, მადლის ქმნით გახარებული კაცი განაცხადებს: „მე დღეს ეკალამ კარგს ბედს შემეყარა!“ (გურამიშვილი, 1980:229). ამგვარად იკვეთება ტკივილის განცდის შემდეგ დაუფლებული სიხარულის იდეა („ბედნიერება ტანჯვის გზით“), რასაც პოეტის მოწოდებაც — „კერ მწარე ჭამე, კვლავ ტკიბილი, თუ ექვს გემოვნებასა“ (გურამიშვილი, 1980:65) — ეხმიანება. ამით ავტორი ალევორიულად ღვთაებრივ წესრიგს შეერთებული ადამიანის ლხინებას გამოხატავს. პოემის ფინალური ნაწილის მიხედვით, ოთხი გმირი სწორედ ქაცვის ბუჩქთან იკრიბება, რათა მათგან ერთ-ერთმა, მღვდელმა, ქალ-ვაჟის კავშირი აკურთხოს: „...სად იყო ის ქაცვი, ოთხნივ მუნ შეკრბენ“ (გურამიშვილი, 1980:243). პოეტი ამ გზით ცდილობს შეცოდების ადგილისა და ქაცვის საკრალიზებას. ოთხი „მიწიერი სისავსის“, ხოლო ერთი ზეციური სიწმინდის სიმბოლოა, მისი „ემანაცია ამჯერად ერთეულში — ქაცვში განხორციელდა“ (ღალანძე, 2002:90).

სიმბოლურად, ლხინი იწყება იქ, სადაც ტკივილი განიცადეს, როგორც შეცოდება მოხდა აკრძალული ხის ნაყოფის გემოსხილვით, გამოსხნა კი „სიცოცხლის მომნიჭებელ ხეს“, ძელიცხოველს, უკავშირდება. წყვილსაც „მოლი გაუთიბეს“, — „კალო გაუწმინდეს“ (იოანე, 3,12), რათა სარეცელი მოემზადებინათ. ამით ავტორი აღიარებს ქორწინების უპირატესობას და საკრალურ მნიშვნელობას ანიჭებს ადგილს.

ნიშნის, ემბლემის ამგვარი საკრალიზება ბაროკოს ეპოქისთვის დამახასიათებელი ტენდენციაა. მაგალითად შეიძლება დასახელდეს ჯონ დონის ლექსი „რწყილი“, რომლის მიხედვით, ლირიკული გმირი ცდილობს, სასურველი ქალი ქორწინების გარეშე ხორციელ ტკობაზე დაითანხმოს. სარეცელის გაზიარების მთავარი მიზეზი კი მათ სხეულებში გამავალი საერთო სისხლია, ვინაიდან ორივე მათგანი ერთი რწყილის მიერაა დაკბენილი. მწერის მხატვრული სახე ცოდვის ჩადენის მოტივს უკავშირდება, მაგრამ, ამის მიუხედავად, ლირიკული გმირისთვის ხორციელი ტკობა ღვთაებრივი ჭეშმარიტების შეცნობის საწინდარიცაა. სამეცნიერო ლიტერატურაში გაზიარებულია მოსაზრება ლექსის რელიგიური ალევორიის შესახებ: „ავტორი რწყილის სხეულს შეყვარებულთა სარეცელსა და ქორწინების საკრალურ ტაძართან აიგივებს და, ამდემად, ხაზს უსვამს ფიზიკური

ურთიერთობის სიწმინდეს“ (გოგიჩაიშვილი, 2021:66). გარდა ამისა, ნაწარმოებში იკითხება სიტყვა „cloistered“, რომელიც ბერ-მონაზონთა კარჩაკეტილ ცხოვრებას აღნიშნავს. „აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ ავტორის მოცემული მონოლოგი არა უბრალოდ სექსუალური, არამედ ღრმად საკრალური დატვირთვისაა“ (გოგიჩაიშვილი, 2021:67). ქალის მიერ რწყილის მოკვლა კი, ერთი მხრივ, თვითმკვლელობის (სულის წარწყმედა), მეორე მხრივ, გოლგოთაზე უმანკო სისხლის დაღვრის (კაცობრიობის ცოდვათაგან გამოსხნა) ალევორიად მოიაზრება. აღსანიშნავია აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ უკიდურესად მძიმე სულიერი მდგომარეობის გამოსახატავად წმ. დავით მეფსალმუნე ამგვარად ღაღადებს: „ხოლო მე მატლ ვარ და არა კაც“ (ფს. 21, 6). აღნიშნული ფსალმუნი მაცხოვრის ვნების სასწაულებრივად წინასწარმეტყველებად მიიჩნევა, ამდენად, უმნიშვნელოვანესი რელიგიური მოტივის უკიდურესად მდაბალი ნიშნით (მატლი) წარმოჩენა ქრისტიანულ საფუძვლებზე დამყარებულ ტრადიციად უნდა მივიჩნიოთ. სატრფიალო მოტივების მსგავსი ინტერპრეტაციით გამოირჩევა ჯ. დონის თანამედროვე ესპანელი პოეტის, ლოპე დე ვეგას, შემოქმედებაც. ამგვარი პარადოქსების მხატვრული ტრანსფორმაციის ნიმუშები შეინიშნება რენესანსის ეპოქაში მოღვაწე ფრანკესკო პეტრარკას სონეტებში, რომელთა გავლენითაც „მეტაფიზიკური“ პოეზიის არაერთი ნიმუში შექმნილა.

პერსონაჟებს ქორწილში სააღაპე პურ-ღვინო აქვთ. კაცი ცოლს მიცვალებულთათვის საკურთხებელ ტრაპებს მოამზადებინებს და სტუმრებს ამგვარად უმასპინძლდება: „მას მასპინძლობა აქვს ალაპური“ (გურამიშვილი, 1980:247). — ეს, ერთი შეხედვით, „ერთ-ერთი ყველაზე გროტესკული სცენა“ (ღაღანიძე, 2002:99), შესაძლოა, სიკვდილის შემდეგ სიცოცხლის მარადისობაში გაგრძელების რწმენის გამოხატულებად ჩაითვალოს. სააღაპე ტრაპეზით გამართული საქორწილო პურობა სწორედ გოლგოთიდან აღდგომამდე გასავლელ გზას გულისხმობს. ეს გარემოება ამყარებს მოსაზრებას პოემის ალევორიული გაგების შესახებ. ადამიანი ქრისტესთან სულიერი თანაჯვარცმით („ალაპი“) აღივსება აღდგომის სიხარულით და სასუფეველის „ქორწილში“ „სასძლოდ“ იქნება წვეული.

„მხიარული ზაფხულის“ იდეური პლანის გასააზრებლად გასათვალისწინებელია მისი კომპოზიციური მთლიანობის საკითხი. პოემა კრებულის მეოთხე ნაწილშია (წიგნი დ) შეტანილი, რაც, ალევორიული გაგების კვალობაზე, ადამიანი საუფლო ლხინში გადასვლის სურვილითაა განპირობებული. თვითშემეცნების მეოთხე კითხვას — „წავა სადაო?“ — პოეტი ამ ნაწარმოებით უპასუხებს.

თავისთავად პოემას თავისი სტრუქტურული ქარგა გააჩნია. დასაწყისში აღწერილი ბუნების სურათი, ზაფხულის მიერ ზამთრის დამარცხება, ალევორიულად ახალი აღთქმის ხანას, ხსნის დასაბამს მოასწავებს. მწყემსი წყვილი ადამური ცოდვისგან გამოსხნილი კაცობრიობის პროტოტიპია. კაცი, რომელიც თავისი ქმედებებით მათ მართალ გზაზე აყენებს, მხსნელს, მაცხოვარს, განასახიერებს. აქვე გასათვალისწინებელია ის რეალიები, რომლებსაც, უდავოდ, ბიბლიურ-ალევორიული მნიშვნელობა აქვთ: პური უკავშირდება

„არსობის პურს“ — ქრისტეს ხორცს; ვერცხლის თასი, რომელსაც კაცი უკან აბრუნებს და მექორწილებს უძღვნის, — ბარძიშს; ჭედლის მირთმევა „ტარიგის“ — იესოს — ნებით მსხვერპლშეწირვის ალუზიას ქმნის. თანამეინახეთა ტაძრამდე ნავით გადაყვანაც უფალთან დაკავშირებული სიმბოლური აქტია, — საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით, ქრისტე ამსოფლიურ მღვღვარე ზღვაში მავალი ნავის კეთილი მესაჭეა; ალაბი და საქორწილო პურობა ჯვარცმისა და აღდგომის სიმბოლოდ მოიაზრება. ეკალი საკრალურ მნიშვნელობას იძენს, რადგან მასში ღვთის ნება რეალიზდება (აკრძალვისა და განწმენდის თვალსაზრისით); ქაცვია კი ახალი ადამიანის, „ახალი ყრმის“ სიმბოლური სახეა, რომელიც სწავლის, შემეცნების წყურვილით გულანთებული უსმენს მამას — „მამავ, მოვიციდი ქორწინებასა, თუ კი მასწავლით რასმე მცნებასა“ (გურამიშვილი, 1980:283) — ამბობს იგი. ამ თვალსაზრისით, ბიჭი „დავითიანის“ დასაწყისში „საცნობლად თავისად“ მოწოდებული ყმაწვილის მხატვრულად ტრანსფორმირებული სახეა. უპირველესად, მას აინტერესებს კაცობრიობის დასჯისა და განწმენდის ბიბლიური ისტორიები. ადამიანური საზრისის გაგება მისთვის უმთავრესი ამოცანაა. აქ შემოდის ცოდნაზე დამყარებული ცნობისა და შემეცნების კონცეფცია. ქორწინება, როგორც კაცში ღვთაებრივის განჭვრეტის და მასთან ზიარების იდეალი, თვითშემეცნების შემდეგი ეტაპია. ბიჭი უარს ამბობს ცდუნებაზე, რომელზედაც დაფუძნებულია მამის ისტორია, შესაბამისად, იგი „ახალი ყრმაა“. საკუთარ ნაკლოვანებათა მხედველი და მაღიარებელი მშობელი კი ბრძნულ დარიგებებს აძლევს და თავის შეცდომებზე წვრთნის. ამ თვალსაზრისით იგი ნაწარმოების დასაწყისში ყმაწვილთა დამოძღვრის სურვილის გულანთებულ ავტორს ჰგავს. „მოხუცი მწყემსი შვილს რომ არიგებს, თვითონ გურამიშვილია. სწორედ ეს მოხუცი მწყემსი მოგვითხრობს გურამიშვილის ცხოვრების საყურადღებო ბიოგრაფიულ ფაქტებს“ (ბარამიძე, 1952:350). მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ „მხიარული ზაფხულის“ პერსონაჟთა გალერეას იდეურად თვითშემეცნებელი ავტორის ლირიკული გმირი აერთიანებს. დავით გურამიშვილის სულიერი პორტრეტი ყველა გმირის (მწყემსი მამის, ძის, კაცის) სახეში ჩანს. როგორც პროფ. რ. სირაძის მიერ შენიშნულია, „დავითიანში“ მთავარი გმირი თავად ავტორია. სხვა დანარჩენი პერსონაჟი კი უშუალოდ მასთან მიმართებაში ან ავტორის მეორე „მედ“ წარმოჩნდება. კრებულში ანსამბლურობა გვაქვს „პერსონაჟთა განსახიზვნების თვალსაზრისითაც“ (სირაძე, 1992:177).

ტექსტის ფინალურ ნაწილში ჩართული ეპიზოდი — მამის მიერ შვილის დარიგება — მკითხველს თითქოს ისევ პირველქმნილთან აბრუნებს. მკვლევარი მ. ლაღანიძე საინტერესოდ შენიშნავს: „ეს „დავითიანის“ ერთგვარი შესავალია, რომელიც წიგნის ბოლოშია მოქცეული. ფაქტობრივად, მამა-შვილის საუბრის შემდეგ მკითხველი ბრუნდება უკან და წიგნი არა მარტო იკვრება კომპოზიციურად, არამედ უსასრულოც ხდება — ის დაუსრულებელი იწყება იქ, სადაც მთავრდება და ასე გრძელდება მანამ, სანამ მოწაფე იარსებებს“ (ლაღანიძე, 2002:181).

ამგვარად, „დავითიანი“ სამყაროს განახლების, საწყისთან დაბრუნების და დაკარგული სამოთხის კვლავ დამკვიდრების მოსურნე კაცის ნაღვაწია, რომელიც მარადისობის

თანაზიარად მკითხველსაც იწვევს. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია აგრეთვე მეოთხე წიგნის ნუმერაციის საკითხი. „განსხვავებით წინა სამი წიგნისაგან, რომელთაც საერთო სათვალავი აქვთ (ა (1) – დან –ობ (72) –მდე), „მხიარულ ზაფხულს“ ახალი სათვალავით (ა-ნიდან) იწყებს, რაც არ უნდა იყოს შემთხვევითი. „მხიარული ზაფხული“ კიდევ ამთავრებს და კიდევ გვაბრუნებს მის დასაწყისთან“ (გრიგოლაშვილი, 2018:45). მსგავსი პოეტური წიაღსვლებით გამოირჩევა ლექსი „ანბანზედ თქმული დავითისაგან“, რომელშიც სათქმელი ქართული ანბანის რიგის კვალდაკვალ და პირიკუ ადამიანის დაცემა-აღდგინების ისტორიას ასახავს.

„მხიარული ზაფხულის“ დასასრულს ავტორი მკითხველს წარმოუდგენს სიწმინდის გზით ბოროტებაზე გამარჯვებული „ახალი კაცის“ ხატს: „ვინც ღვთის ბრძანებას არ ეურჩების, მრავალ განსაცდელს გადაურჩების. გულის წმინდობითა, ღვთისა მინდობითა განემარჯვების“ (გურამიშვილი, 1980:288). აქ პოეტი ქორწინების (ალეგორიულად, ღვთაებრივი ქორწინების) გვირგვინით განსპეტაკებული სიყვარულით ცოდვაზე გამარჯვებული ადამიანის ლხინს აღწერს. „გმირები თითქოს სამოთხის ბაღში დასეირნობენ, სადაც მამა სიყმაწვილეში ძველი, ხორციელი ცოდვებისაკენ არის მიდრეკილი, შვილი კი უფრო სწორი გზით მიდის, რაც შემდეგ მამასაც ახარებს“ (კუჭუხიძე, 2005:182). ნიშანდობლივია ისიც, რომ პოემის ფინალურ ნაწილში ჩართულია ლექსი „წარღვნის ამბავი: ნოეს კიდობნად შესვლა“ (ბიბლიური ციკლის ლექსები სრულდება ლირიკული ნიმუშით „ადამის საჩივარი“, რომლის მიხედვით, საბოლოოდ პირველმამის ქრისტეს მიერ გამოხსნით გამოწვეული ლხინება სრულიად კაცობრიობის ღვთაებრივ წიაღში დაბრუნების მაუწყებელია). სამყაროს დასჯა-განახლების ამ ბიბლიურ ისტორიაში რჩეულთა ღმერთთან მყოფობის სიხარული იგრძნობა. პოეტი წერს, რომ კიდობანში დაიძლია მტრობა: „შიგნით სიცოცხლე, გარეთ სიკვდილი! სიკვდილმან ძმა-დობა, უყო მათ დანდობა, არაგინ მოკლა. მაშინ დამოყვრდნენ ყოველნი მტერნი“ (გურამიშვილი, 1980:293). ამგვარად განახლებულ სამყაროში თავისთავად დაძლეულია სიკვდილი: „სიკვდილ-სიცოცხლე იქმნენ, ვით ძმანი, ... სიკვდილმა კლა ვერა“ (გურამიშვილი, 1980:293). მარადიული, მიღმიერი სამყაროს იდეალის ხატვით პოეტი თავის პოეზიას სამოთხის გაუხუნებელი ფერებით ამშვენებს.

ღვთაებრივი მადლით სამყაროს განახლების წინასწარმეტყველება წმ. ესაია წინასწარმეტყველის წიგნში იკითხება: „...მაშინ ძოვდეს მგელი კრავთა თანა, და ვეფხი თიკანთა თანა განისუენებდეს, და ზუარაკი და ლომი და კუროდ ერთად ძოვდენ, და ყრმამან მცირემან მოიყვანნეს იგინი. და წარი დათუსა თანა ძოვდენ, და თანად იყვნენ ყრმანი მათნი. ლომი, ვითარცა წარი, ბგესა ჭამდეს. და ყრმამან მცირემან ჯურელსა ზედა ასპიტისასა და საწოლსა ზედა ნაშობთა ასპიტისათა ჯელი დასდვას და არარად ძვირი უყონ, არცა არ შეუძლონ წარწყმედად ვერცა ერთისა მთასა ზედა წმიდასა ჩემსა, რამეთუ აღივსო თანა ყოველი ქუეყანად მეცნიერებითა უფლისათა, ვითარცა წყალმან მრავალმან და-რა-ფარნის ზღუანი“ (ესაია, 11, 6-9). ეს ბიბლიური წინაუწყება რუსთველის პოემის ფინალის კონცეფციის სათავეა. „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, მიჯნურობით დამარცხდა ბოროტება

და გმირთა სამფლობელოებში აღდგა ცოდვამდელი სამყაროს ღვთაებრივი წესრიგი: „შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს“ (1582). ვაჟა-ფშაველას „ბახტრიონის“ მიხედვით კი, ლუხუმის კაი ყმობით შთაგონებულ „ადამის ტომის მტერ“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:172) გველს „ბოროტების გზა გაუშვავ, კეთილი დაუჭერია“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:172). გმირი (ლუხუმი), რომელიც თავისი კაცთმოყვარე ბუნების წყალობით „ტრფობის მთაზე“ (XI თავი) იდგა, საბოლოოდ ღირსი ხდება, ფეხი დადგას ლაშარის (ალეგორიულად — სამოთხე) გორზე. პოეტი დარწმუნებულია, რომ სიყვარულს სიკვდილიც ვერ ამარცხებს („სოფლისა წესი ასეა“). მხოლოდ უფლის მადლით განედლებულ გულს შეუძლია, მარადიული სიყვარული შვას: „მკვდარნი ვეკარგვით სიყვარულს, ის ისევ რჩება ცხოვლად“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:34). ეს გრძნობა მთელ სამყაროშია განფენილი და მომავალსაც გზას უკვალავს: „ცოცხლებს უძგერებს კვლავ გულსა, შიგ ია-ვარდის მრგველია“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:35). ადამიანის დაცემით მზისქვეშეთმაც მადლი დაკარგა. შესაბამისად, კაცის სულიერი განწმენდა, ამაღლება სრულიად სამყაროსაც მოჰფენს პირველქმნილ ნათელს. სიმღერაში „ხორცო, დაჰნელდი“ ვაჟა წერს: „სულო, აჰყვავდი, ამაღლდი, ვარდებით დაიფარია“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:40)... და, როცა სული ამაღლდება, „მაშინ ცა მიწას ეწევა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1985:40). დოსტოევსკის რომანის „ძმები კარამაზოვები“ მიხედვით, ღვთაებრივი წესრიგის აღდგენის მოსურნე ივან კარამაზოვი ამბობს: „მინდა საკუთარი თვალით ვნახო, როგორ წამოწევა ვეფხვი შვლის გვერდით, როგორ წამოდგება ყელგამოჭრილი და გადაეხვევა თავის მკვლელს“ (დოსტოევსკი I, 2011:319).

ამრიგად, სიყვარულის გვირგვინად დავით გურამიშვილი ქორწინებას მოიაზრებს. ეს იდეაც იგავურ-ალეგორიული თხრობის პრინციპებზეა დამყარებული. „დავითიანის“ ფინალურ ნაწილში მოცემული პოემა „მხიარული ზაფხული“ ქალვაჟური ურთიერთობის ჯვრისწერით დაგვირგვინებას ქადაგებს, აგრეთვე პოემა საღვთო ქორწინების ჰიმნად მოიაზრება. ამ კონტექსტით საყურადღებოა სახე-სიმბოლოთა (ზაფხული, მხიარული, ქაცვი, მოხუცი, ყრმა, გზის წარმმართველი კაცი, პური, თასი, ჭედილი, ნავი, ალაპი, ქორწილი...) ალეგორიული მნიშვნელობები. რაც შეეხება პოემის სათაურს („მხიარული ზაფხული“), იგი კაცის ღმერთთან შერიგების სიხარულსა და სულიერ განახლებას გულისხმობს; საინტერესოა აგრეთვე ნაწარმოების პირობითი სახელდებაც („ქაცვია მწყემსი“). პოემის მიხედვით, ქაცვი, ეკალი საკრალურ მნიშვნელობას იძენს და საღვთო ნების აღსრულების სიმბოლოდ იქცევა. ხოლო ბიჭი, რომლის პროტოტიპი თვითშემეცნების მოსურნე ჭაბუკია, თავისი მოწოდებით „ახალი ყრმაა“. პოემის მთავარი იდეალი — ქალვაჟური ლტოლვის ქორწინებით დაგვირგვინება — აღიქმება, როგორც ცოდვებისგან განწმენდილი ადამიანის სიყვარულის გზით ღვთის საუფლოში დაბრუნების ალეგორია. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია პოეტის ლირიკული გმირის პერსონაჟთა სახეებში ჩანაცვლების (პოეტი — პოემის მოხუცი გმირი; პოეტი — ადამი) და მათი სათქმელის გათავისების მაგალითები. თვითშემეცნების მეოთხე შეკითხვას — „წავა სადაო?“ — პოეტი „დავითიანის“ უკანასკნელ ნაწილში (წიგნი

დ) უპასუხებს. „მნიარულ ზაფხულში“ გაიდებულეული ქორწინება ალეგორიულად აგრეთვე საღვთო ქორწინების — ზეციური ლხინის — სიმბოლოდ მიიჩნევა და ადამიანის ღმერთთან მიბრუნების სურვილითაა გაჯერებული.

ბ. პოეტური თვითღამკვიდრება

თვითშემეცნებელი, რომელიც ამავე დროს უფლის შემეცნებელია, ღმერთს უერთდება. დავით გურამიშვილი ცდილობს, თავის შემოქმედებასაც მოუპოვოს ღვთის სიტყვასთან მაზიარებელი ძალა. ამდენად, თვითშემეცნების ხანგძლივი გზა მისთვის „პოეტური თეოზისით“ (სირაძე, 1980:134) სრულდება.

პოეზია „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგია“ (რუსთაველი, 12). ანტიკურ ფილოსოფიაში იგი საგანთა და მოვლენათა არსისა და მნიშვნელობის განმსაზღვრელად მოაზრებოდა: „პოეზიად“ მიიჩნევენ, საერთოდ, ყველა იმ მიზეზს, რომელიც არყოფნიდან არსებობისკენ იწვევს რაიმეს“ (პლატონი, 2017:64). უძველესი ქრისტიანული შეხედულების თანახმად, პოეზია საღვთო სიტყვის გამოხატვის საშუალებაა. 44-ე ფსალმუნში ვკითხულობთ: „ენად ჩემი საწერელ მწიგნობრისა ჴელოვნისა“ (ფს. 44,1). წმ. ბასილი დიდის განმარტებით, სულიწმინდა „მორწმუნეთა გულებზე საუკუნო სიცოცხლის სიტყვებს გამოსახავს. ამრიგად, მწიგნობარია სულიწმინდა, რადგანაც ბრძენია და ყველას განმსწავლელი“ (ბასილი დიდი, 2002:146). წმ. პავლე მოციქული კი ხატოვნად ამბობს: „ანუ არა წიგნ ჩუენდა თქუენ ხართა უფლისა მიერ, დაწერილ გულთა შინა ჩუენთა, უწყებულ და აღმოკითხულ ყოველთა მიერ კაცთა? საცნაურ ქმნილ, რამეთუ ხართ წიგნ სამოციქულო ქრისტესა, რომელი იმსახურა ჩუენ მიერ, დაწერილნი არა მელნითა, არამედ სულითა ღმრთისა ცხოველისადათა, არა ფიცართა შინა ქვისათა, არამედ ფიცართა შინა გულისა ჴორციელისათა“ (კორინთ. II, 3, 3).

ქრისტიანული თვალსაზრისით, პოეზია თავისთავად ღვთის სიტყვის გამოთქმის, უფლის ქება-დიდების გზაა. სიტყვა არის თავად შემოქმედი, შემოქმედებითი აქტის განხორციელების ძალა: „პირველითგან იყო სიტყუად და სიტყუად იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუად იგი. ესე იყო პირველითგან ღმრთისა თანა. ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თვნიერ მისა არცა ერთი რად იქმნა, რაოდენი-რად იქმნა“ (იოანე, 1, 1-3). თავისი შემოქმედებით მწერალი სწორედ უფალს ემსგავსება და, ამდენად, მისი ვალია, პოეზიით „ლოვოს“ (ქრისტეს სახელი) ადიდოს. ამით მადლს მოიპოვებს და ვალმოხდელი იქნება ღვთის წინაშე.³⁶ „განღმრთობის“, „პოეტური თეოზისის“ (სირაძე, 1980:134),

³⁶ მწერლობა განსაკუთრებულ მოვალეობად ესახებათ მე-19 საუკუნის კალმოსნებს (ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, ვაჟა-ფშაველა). პოეტური საქმიანობა მათთვის ღვთისა და ერის სამსახურში დგომისა და თავისთავად ღმერთთან ლაპარაკის ტოლფასია. წერას თვითდაკვირვების, განსჯის საშუალებად მიიჩნევენ კნუტ ჰამსუნიც, რომელიც თავის გმირს

გზაზე შემდგარი დავით გურამიშვილი უფლის სახელს ქრისტიანული თვალთახედვით გამოთქვამს. პოეტი მიმართავს ძე-ღმერთს: „სახით სიტყვა-შვენიერო, სხიო მზეთა-მზის სახეო“ (გურამიშვილი, 1980:109)...

როგორც აღინიშნა, ღვთის სიტყვასთან პოეტურ ზიარებაში თვითშემეცნების მოსურნე დავით გურამიშვილს დიდი სეხნია, წმ. დავით წინასწარმეტყველი შეეწევა. ავტორმა მეორე პოეტურ „მედ“ მეფსალმუნე დასახა და თავისი ლექსი მის საგალობელთა კვალობაზე გამოთქვა. ხორციელი თვალსაზრისით, ქრისტე დავითის შთამომავალია, დავითიანია, ამავე დროს იგი დავითის „ფესვი“, სათავეა: „მე ვარ ძირი და ნათესავი დავითისი, ვარსკულავი ბრწყინვალე განთიადისა“ (გამოცხ. 22, 16). შესაბამისად, დავით გურამიშვილი თავისი წიგნის სათაურში უპირველესად ქრისტეს (დავითიანს) მოიბარებს, მეორე მხრივ, მისი პოეტური „მემკვიდრე“ მეფე-პოეტის მიერაა ნაკურთხი. ფსალმუნთა მაღლით „ლექსთა წყობა“ ავტორს ქრისტესთან, ღვთის სიტყვასთან აახლოებს. „დავითიანში“ სამი ლირიკული სუბიექტის — უფლის, დავით წინასწარმეტყველისა და დავით გურამიშვილის — სათქმელი ენაცვლება ერთმანეთს. ამგვარად, ავტორი მეფსალმუნის შუამდგომლობით ღვთის სიტყვასთან პოეტურ ზიარებას ცდილობს.

დავით გურამიშვილის თქმით, მეფემ ღვთითგაბრძნობილი საგალობლებით იშენა „წალკოტი“ — პოეტური სამოთხე. ამ „ბაღში“ დამკვიდრება პოემიის საღვთო გზაზე შემდგარი ყოველი სულის სანუკვარი ოცნებაა. დავითის მეოთხე „შესხმაში“ ავტორი ღვთიური „წალკოტის“ კეთილ ნერგზე საუბრობს: „დავით იშენა წალკოტი, ძოდან ვსთქვი, რაც რგო ხედაო“ (გურამიშვილი, 1980:302). მისი თქმით, მკითხველს შეუძლია, ამ მშვენიერი „ბაღის“ ამბავს „დავითიანშიც“ გაეცნოს: „კიდევ გაჩვენებ თვალითა, თუ იმას ვერა ჰხედაო“ (გურამიშვილი, 1980:302). ფსალმუნები კაცთა ღმერთთან სამეტყველოდ დაიწერა. ეს „ხე“ „ტკბილის ნაყოფის მომბმელია“ (გურამიშვილი, 1980:302). მის მიმღებთ „დანაჭერინებს პირს ტკბილად“ (გურამიშვილი, 1980:302). ეს ხილი თავად „იესო ტკბილია“. პოეტის თქმით, „ბაღი დავითის ბალსებრ აროდეს აღშენდებიან“ (გურამიშვილი, 1980:302). არც მსგავსი „ხე“ დაირგვება სადმე. დავითის სამოთხეში „კრავმა“ (ქრისტეს სახელი) დაიდო ბინა, სხვაგან კი „მგელი“ (ემშაკი) დაძრწის: „მის ბაღში კრავი დამჯდარა, სხვისაში მგელნი ჯდებიან“ (გურამიშვილი, 1980:302). ამიტომ ღმერთთან თანამყოფობას მწერალი მხოლოდ დავითის „წალკოტის“ ხილის გემოსხილვით — ფსალმუნთა სიბრძნეს მისადაგებელი სიტყვით შეძლებს. რადგან „მან დავით თავის ბაღშია იმენა ცხოვრების ხენია“ (გურამიშვილი, 1980:302), პარადიგმული პრინციპით, დავით გურამიშვილიც ცდილობს მეფსალმუნის პოეტური გზის გავლას. აღსანიშნავია, რომ მეოთხე „შესხმაში“ „წალკოტს“ თვით დავით ფსალმუნთმკალობელი იშენებს და თავადვე „რგავს“ ღვთის მიერ მისთვის აღთქმულ „ცხოვრების ხეს“, ძე ღვთისას“ (ღლონტი, 2005:198). ამდენად, ავტორის თვალთახედვით, გამოხსნის აქტში წინასწარმარმეტყველი უშუალოდ მონაწილეობს, რაც

ათქმევინებს: „თხზვა, ჩემო კარგო, იმას ნიშნავს, რომ მარად და მარად განსაჯო თავი შენი“ (ჰამსუნი, 1985:39).

დავით გურამიშვილისთვის მაგალითია, პიროვნული არჩევანის წყალობით მაცხოვრის მადლით გამშვენილებული პოეტური სავანე თავადაც დაიმკვიდროს. ავტორს თავისი სიტყვით ქრისტეს „ლოგოსური სიბრძნის“ განდიდება სურს:

„დავით შევმოსე ხილითა, რომელიც მოსა **ხე დავით**,
მის **ხეს** მოხედა უფალმა კეთილის მოსა**ხედავით**,
ნუ მედავებით, მარიდეთ გულს ლახვრად მოსა**ხედავით**,
ის დავით კარგით მოსა **ხით**, **მე დავით** მოსა**ხედ ავით**“

(გურამიშვილი, 1980:302).

რამდენიმეგზის გამეორებულ სახელ „დავითში“ ავტორი თავის თავსაც გულისხმობს. ლექსში მოხსენიებულია „ის დავითი“ — წინასწარმეტყველი და „მე დავით“ — თხზულების ლირიკული გმირი. აქვე ჩანს მესამე პირი, ქრისტე, დავითის პოეტურ წალკოტში დანერგული „ხე“. პოეტი ფსალმუნთა კვალობაზე თავის სიტყვასაც ამბობს. თუმცა თავმდაბლობით შენიშნავს, რომ მისი შემოქმედება „დავითს“ არ ჰგავს, მაგრამ მაინც მაცხოვრის ქების სურვილითაა განმსჭვალული.

დავით გურამიშვილის თქმით, დიდი წინასწარმეტყველი უკვდავების სასმელს ნაზიარებია და ღვთაებრივ წალკოტში ღვინობს: „იმ უკვდავების სასმლითა მითვრა და მით მოღვინა“ (გურამიშვილი, 1980:302). ეს პოეტური გზით მიღწეული ბედნიერებაა. ავტორიც თავისი შემოქმედებით ცდილობს, ზეციური ღვინის თანამეინახე გახდეს, ამიტომ თამამად აცხადებს, რომ, დავითის მსგავსად, ქრისტეს სახელის გამოთქმა თავადაც უცდია. „დავითიანსაც“ ამ თვალსაზრისით მარადიულ სახელს უმკვიდრებს. მეოთხე „შესხმის“ ფინალურ ნაწილში ნაწარმოების სათაურს საგანგებოდ იმეორებს, საბოლოოდ კი „ზედავითიანად“ აცხადებს:

**„ამად ამ წიგნსა სახელად უწოდე „დავითიანი“ ,
დავით შევაწყევ, შევკონე, ვით ვარდნი და ვით იანი.
გულსა მოვსწყვიტე მუწუკი, მება ზედ ავი თიანი,
ზედ გულზედ ვიბი იგი ხე კაციანი და ღვთიანი“**

(გურამიშვილი, 1980:302).

ამდენად, დავით გურამიშვილს „დავითიანის“, ფსალმუნთა დარად, ღვთის სიტყვით მადლმოსილ „პოეტური წალკოტად“ ქცევა სურს, თავადაც დავითის ბრწყინვალე საგალობელთა ხმაზე მელექსეობს. პოეტის სათქმელიც უფლისაკენ სიყვარულით მაგალი სულის აღსარებაა. ილია ჭავჭავაძე თავისი წინამორბედის შემოქმედებას ამგვარად აფასებდა: „...ჩვენ არას ვიტყვით არც დავით გურამიშვილზედ, რომლის დიდაქტიური პოეზია პირს არ შეირცხვენს თუნდ ლუკრეცის, ვირგილის და ჰორაციოს დიდაქტიურ პოეზიას დაუყენეთ პირის-პირ, და რომლის სარწმუნოებრივი ღალადება დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნთა სიმაღლემდეა ასული“ (ჭავჭავაძე, 1953:153).

ლექსში „ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენიება“ საიქიო გზისაკენ მომზირალი

პოეტი ევედრება უფალს, ისმინოს მისი ლოცვა და შემწედ ისევ წმ. დავით წინასწარმეტყველს მოუხმობს. ფსალმუნების მადლით ამეტყველებული დავით გურამიშვილი შემოქმედს ამგვარად მიმართავს:

„ღმერთო, მისმინე დავითის საგალობელი,
მიწყალე დიდის წყალობით საწყალობელი;
უსჯულოება ამხოცე, უფროის განმბანე,
და ეს სიმღერა მის თქმას, მოძახილს აბანე“

(გურამიშვილი, 1980:313).

პოეტი ღვთის წინაშე 50-ე ფსალმუნის სიტყვებით ლოცულობს. ამით მიანიშნებს, რომ წამყვანი პირველი ხმა ფსალმუნია, ხოლო მისი ლექსი წინასწარმეტყველის სიმღერას ბანად ეწყობა. „სოლო და ბანი ერთმანეთთან ახლოს მდგომარეთა სათქმელია, რის გამოხატვაც სურდა დავით გურამიშვილს. 27 საუკუნე აშორებთ მათ, თუმცა სულიერი სიახლოვე ძლევეს მანძილსა და დროს. ისინი არა მხოლოდ „გვერდიგვერდ დგანან“ და „ერთად მღერიან“, არამედ ქართველი პოეტი ძლიერდება დიდი წინასწარმეტყველის დახმარებით“ (დათაშვილი, 2015:58).

ქრისტიანული თვალსაზრისით, წინაპართან სულიერი კავშირის დამყარებას ხელს უწყობს სეხნიაობაც. სახელი გარკვეულწილად პიროვნების ხვედრის განმსაზღვრელია. ქრისტიანები „მარადიული დრო-სივრციდან ირჩევენ მფარველ წინაპარს“ (დათაშვილი, 2009:19) და ამით მოსახელე წმინდანის მადლს იზიარებენ. მოსახელეობა „გარკვეული ბედის მატარებლად აღიქმებოდა. ჩნდებოდა ასეთი თვალსაზრისი, რომ დიდი სეხნია შეეწეოდა შთამომავალს. შთამომავალი კი წინაპრის სულიერ ძალმოსილებას იმემკვიდრებდა“ (დათაშვილი, 2009:19). ამდენად, სახელი მართლ წოდება არ არის. იგი, უპირველესად, ადამიანის მოწოდებაა. საღვთისმეტყველო თუ მხატვრულ ლიტერატურაში ამის უამრავი მაგალითი დასტურდება: საული იქცა პავლედ, სიმონი — პეტრედ, „კლდე“, რაც ეკლესიის საფუძველს ნიშნავს: „შენ ხარ კლდე, და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესიად ჩემი და ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდიან მას“ (მათე, 16, 18). კლდე — „კეფა“ სიმტკიცისა და ძლიერების სიმბოლოა, ამიტომაც უწოდა იესომ მოციქულს: „შენ გეწოდოს კეფა, რომელ ითარგმანების „კლდე“ (იოანე, 1, 42). წმიდა პეტრე, პავლესთან ერთად, მართლაც გახდა მოციქულთა თავი და ქრისტეს ეკლესიის საძირკველი. ამგვარად, სახელი გარკვეულწილად ადამიანის მომავალი ხვედრის განმსაზღვრელია. სეხნიაობის ამგვარ პრინციპზე დაფუძნებით, დავით გურამიშვილმა პოეტურ გზამკვლევად ფსალმუნთმგალობელი აირჩია. ავტორი წერს:

„თქვენ ვერ დასთმობდით ჩემგნით ნათქვამსა,
რაც თქვენგნით თქმული აწ **მე დავითმე**,
მის ღვთის ძის მამის **დავითის** სეხნა
გურამიშვილი ვიყავ **დავით მე**“

(გურამიშვილი, 1980:314).

სახელი „დავითი“ სამგზის მეორდება. პირველ შემთხვევაში „მეთა“ შორის ახსენებს, შემდეგ სეხნიას, დავით წინასწარმეტყველს, გულისხმობს, რომელსაც საბოლოოდ ისევ თავის პოეტურ „მეს“ უკავშირებს.

ფსალმუნთა სიბრძნით გამშვენებულ „დავითიანს“ კი ავტორი ხატოვნად ამგვარად აფასებს:

„ამად ქაჩალმან მის თმის ნავარცხი,
ქოჩრად მოვისხი, თავ **ზედა ვითმე**,
აწ თქვენ ამაზედ რა ცილობა გაქვთ,
არა ვიცი რა, რას **მედავით მე**“

(გურამიშილი, 1980:314)!

ამ სტროფშიც თავის სახელს შეფარვით პოეტურ „მესთან“ მიმართებით ამკვიდრებს. პირველ შემთხვევაში „ზე დავითის“ (წინასწარმეტყველის) სახელს ავტორის ლირიკული „მე“ მოსდევს („ზე დავით მე“). შემდეგ კი თავის სახელს უშუალოდ საკუთარი პოეტური „მეს“ კვალდაკვალ ამკვიდრებს („მე დავით მე“). ორი დავითის ლირიკული „მეს“ შერწყმით „დავითიანის“ პოეტურ „წალკოტში“, „ზედავითიანში“, „დაირგო“ „კაციან-ღვთიანი ხე“ — იგავურად გამოითქვა ღვთის სიტყვის, ქრისტეს, სახელი. დავით მეფის შეწევნით პოეტურ „მედ“ დამკვიდრებული დავით გურამიშვილი წერს:

„წამკითხველნო, ამაზედ თქვენ ნურას **მედავით**,
და რომ ეს ასე ვსთქვი გურამიშვილმან **მე დავით**“

(გურამიშვილი, 1980:313).

საკუთარი გვარისა და სახელის გამოცხადებით მკითხველს კიდევ ერთხელ და საბოლოოდ პოეტი „პიროვნული ლირიკის“ (სირაძე, 1982:227) გმირად ევლინება.

ნიშანდობლივია, რომ კრებულის სათაურიც წმ. დავით წინასწარმეტყველის სახელს უკავშირდება. „დავითიანი“ მიმსგავსებულია „დავითნს“ „თუნდაც სეხნიათა შორეული მსგავსებით“ (სირაძე, 1992:156). როგორც აღინიშნა, დავით გურამიშვილი ამგვარი დასათაურებით მაცხოვრის გენეალოგიასაც მოიაზრებს. თავდაპირველად კრებულს, „გურამიანი“ ერქვა. შემდეგ შეცვალა სათაური, რითაც „დავითიანი“ „დავითნს“ დაუკავშირა. პოეტი წინასწარმეტყველის შუამავლობით თავად იესოსთან სულიერ დაახლოებას ცდილობს და წერს: „ამად ამ წიგნსა სახელად უწოდე „დავითიანი,ზედ გულზედ ვიბი იგი ხე კაციანი და ღვთიანი“ (გურამიშვილი, 1980:302). ქრისტე, როგორც ფსალმუნთმგალობლის ხორციელი შთამომავალი, დავითიანია („კაციანი“) და ამავე დროს არის სამყაროს შემოქმედი, ძე ღვთისა („ღვთიანი“). ამგვარად, დავით გურამიშვილმა „საკუთარ თავსა და შემოქმედებას ძლიერი მფარველი და ხელისაღმპყრობელი მოუპოვა“ (დათაშვილი, 2009:19).

წარსულის შორიდან მაცქერალი დავით გურამიშვილი ასეთივე დისტანციით უყურებს თავის მომავალ ცხოვრებასაც, თითქოს ხედავს საიქიო გზაზე შემდგარ პოეტურ „მეს“. ამის ბრწყინვალე მაგალითები მოცემულია „დავითიანის“ ფინალურ ნაწილში. ავტორი თავის თავს, როგორც მკვდარს, ისე დაჰყურებს და წერს: „მკვდარს არას მარგებს ტყება–ტირილი“ (გურამიშვილი, 1980:304). „დავითიანი“ შესავალშივე „ობლად“ ამავე მიზნით გამოაცხადა: „მოვკვდი, დამრჩა უნათლავიო“ (გურამიშვილი, 1980:59). პოეტი თავადვე ზრუნავს საკუთარ ალაპზე, მოსახსენიებელზე, ეპიტაფიაზე; თავისივე სულს წარმოისახავს ჯოჯოხეთშიც; „გარდაცვლილს“ განსასვენებელ ლოცვებს უკითხავს და ღმერთს ცხონებას ევედრება. ერთი შეხედვით, ყოველივე ამას უცხოობაში უთვისტომოდ დარჩენის გამო აკეთებს, რადგან ირგვლივ გულშემატკივარი და მომხსენებელი არავინ ჰყავს. მომავლისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას ქრისტიანული საფუძველიც აქვს. მარტივობის გზაზე შემდგარი წმინდა აბო თბილელიც თითქოს თავისივე გვამს ხედავდა, თითქოს სული სხეულს დაემგზავრა და საიქიოსკენ მიმავალი საკუთარი სულისთვის 118–ე ფსალმუნს (ე.წ. „ჭირის კანონი“) წარმოთქვამდა. როგორც პროფ. გრ. ფარულავამ შენიშნა, საანალიზო ეპიზოდი არის „პოეტური ნათელმხილველობის“ უიშვიათესი მაგალითი არა მხოლოდ ქართულ მწერლობაში (ფარულავა, 1982:133). დავით გურამიშვილიც თავის მომავალს ამგვარი განცდით უყურებს. ამიტომაც არ ავიწყდება მარადისობაში „გასამგზავრებლად“ მზადყოფი სული. „მისი გამოცდილება მოიცავს სიკვდილის განცდას, რომ მან სიცოცხლეშივე გაიარა სიკვდილის მისტერია, რაც მხოლოდ ზიარებულთა ხვედრია“ (ღაღანიძე, 2002:63). ღრმა ქრისტიანული სულისკვეთებითაა ნაკარნახევი პოეტის მიერ მკითხველის წინაშე წარმოთქმული სათხოვარი: „შენ მე მიბრძანე ცოდვილს შენდობა, ღმერთმა შენ შენი ცოდვა შეგინდოს!“ (გურამიშვილი, 1980:306).

ნიშანდობლივია, რომ „დავითიანი“ სრულდება ავტორის სახელისა და პიროვნული „მეს“ ხსენებით: „...არა ვიცი რა, რას მე დავით მე“ (გურამიშვილი, 1980:314). „მეთა“ შორის საკუთარი სახელის (დავითის) კიდევ ერთხელ მოხსენიებით პოეტი საბოლოოდ თავის ლირიკულ სუბიექტს, „ახალ დავითს“ ამკვიდრებს.

თვითშემეცნების მეოთხე კითხვას — „წავა სადაო?“ — დავით გურამიშვილმა საბოლოო პასუხი პოეტური თვითდამკვიდრების წყალობით გასცა. ღმერთს შერიგებული შემოქმედებითად „განსრულდა“. მსცოვანი ავტორის მოლოდინი უკვე მარადიულობისკენ მომზირალი ვაცის ყოფაზე მიუთითებს. მეტიც, „მარადიულობაც დასაზღვრულია ესქატოლოგიით“ (სირაძე, 2021:61). იგი ესქატოლოგიურ მოლოდინშია და ახალ „ხორცქმნას“ — ქრისტეს აღდგომილ სხეულთან თანაზიარებას სასოებს. „ვირემ ახალსა ხორცს შეისხემდე, რაც თავზე გესხმის, უნდა ისხემდე“ (გურამიშვილი, 1980:309), — წერს პოეტი. „დავითიანის“ უკანასკნელ ლექსში აღვლენილი სათხოვარიც ამის დასტურია. თვითშემეცნების გზით ღვთისშემეცნების მოსურნე დავით გურამიშვილი სასუფევლის მკვიდრთათვის ნიშნულ ღვთაებრივი ნათლის მჭვრეტელ სულიერ ხედვას ითხოვს: „ჰე, ღმერთო, აღმიხილე თვალი გონებისა, დამანახვენ, მაცნობე მე გზა ცხონებისა!“ (გურამიშვილი, 1980:311).

დავით გურამიშვილი, წინაპრის კვალდაკვალ მავალი და მომავალი თაობებისთვის გზის მაჩვენებელი, თვითშემეცნების საშუალებით ღვთისშემეცნებელი, თავისი „ბრძენ-მსიტყველობით“ პოეტურ სავანეში მარადიულ ადგილს იმკვიდრებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ალიგიერი დ. „ღვთაებრივი კომედია“; გამომცემლობა „პალიტრა L“; თბილისი; 2012 წელი; 528 გვ.
2. ამირხანაშვილი ი. „დავით გურამიშვილის პოეტური წარმოსახვის თავისებურებანი“ (სიმბოლო და ალევორია); სადისერტაციო შრომა ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად; საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი; 1991 წელი; 138 გვ.
3. ამირხანაშვილი ი. „ვარ ხომალდით ბღვას შერთული“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ბეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
4. არონსონი ო. „უადგილო ყოფიერება“; მერაბ მამარდაშვილი, „ვილნიუსის ლექციები სოციალურ ფილოსოფიაში“ (ფიზიკური მეტაფიზიკის გამოცდილება); გამომცემლობა „ალეფი“; თბილისი, 2020 წელი; 287 გვ.
5. არჩილი, „სამიჯნურონი“ (ლექსნი აქა-იქ ნათქვამი); „ჩვენი საუნჯე; IV ტ. გამომცემლობა „ნაკადული“; თბილისი; 1960 წელი; 512 გვ.
6. აღმაშენებელი დავით; „გალობანი სინანულისანი“; თბილისი, „ხელოვნება“; 1989 წელი; კოლპერატული ფირმა „ნუგეში“; რედ. ზ. კვიციანი; 80 გვ.
7. ახალი აღთქმა; წმ. გიორგი მთაწმინდელის რედაქციით კრიტიკულად დადგენილი ტექსტის მესამე სრული გამოცემა; საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა; თბილისი; 2003 წელი; 228 გვ.
8. ბარათაშვილი მ. „ლექსის სწავლის წიგნი“ („ჭაშნიკი“); ქართული მწერლობა, VIII ტ. გამომცემლობა „ნაკადული“; თბილისი; 1990 წელი; 688 გვ.
9. ბარათაშვილი ნ. „პოეზია, წერილები“; სერია „ჩემი რჩეული“; გამომცემლობა „პალიტრა L“; თბილისი; 2012 წელი; 380 გვ.
10. ბარამიძე ა. „დავით გურამიშვილი დალესტანში“; „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“; ტ. IV; გამომცემლობა „მეცნიერება“; თბილისი; 1964 წელი; 449[3] გვ.
11. ბარამიძე ა. „დავით გურამიშვილი“; „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“; ტ. II; სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი; 1940 წელი; 498[2] გვ.
12. ბარამიძე ა. „დავით გურამიშვილი უკრაინაში“; „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“; სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი; 1952 წელი; 464[2] გვ.
13. ბარამიძე ა. „დავითანის“ პერსონაჟები: ვახტანგი და კონსტანტინე“; „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“; ტ. IV; გამომცემლობა „მეცნიერება“;

თბილისი; 1964 წელი; 449[3] გვ.

14. ბარამიძე რ. „დავით გურამიშვილის ლირიკის ზოგიერთი ასპექტი“; „ქართული მწერლობის შესწავლისათვის“; გამომცემლობა „განათლება“; თბილისი, 1986 წელი; 180[4] გვ.
15. ბარამიძე რ. „დავითიანში“ განფენილი ზოგიერთი პრობლემა“; საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი; 2005 წელი; 164 გვ.
16. ბასილი დიდი; თხზულებანი; საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა; თბილისი. 2002 წ. 320 გვ.
17. ბეზარაშვილი ქ. „სწავლა მოსწავლეთას“ პრობლემატიკა, როგორც „დავითიანის“ ორგანული ნაწილი“; „დავით გურამიშვილი—300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „მეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
18. ბორენა დედოფალი, „რომელმან ეგე“ ... ქართული მწერლობა; ტ. II; გამომცემლობა „ნაკადული“, თბილისი, 1987 წელი; 576 გვ.
19. გამსახურდია ვ. „დანტე ალიგვიერი“; თხზულებათა ანთომეული; ტ. IX; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი; 1985წელი; 608 გვ.
20. გაფრინდაშვილი ვ. „ბარათაშვილი“; „ნიკოლოზ ბარათაშვილი“ პოეზია, წერილები“ გამომცემლობა „პალიტრა L“; თბილისი, 2012 წ. 280 გვ.
21. გაწერელია ა. „დავით გურამიშვილი“; „რჩეული ნაწერები“; ტ. I; გამომცემლობა „საბჭოთა მწერალი“; თბილისი; 1962 წელი; 645 გვ.
22. გოგიჩაიშვილი ლ. „ბაროკოს ესთეტიკის საფუძვლები ჯონ დონის პოეზიაში“; სადისერტაციო შრომა ფილოლოგიის დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი; თბილისი, 2021 წელი, 158 გვ.
23. გონჯილაშვილი ნ. „ნათლის სვეტის“ პარადიგმული სახისმეტყველება ნიკოლოზ გულაბერისძის „საკითხავსა“ და „საგალობელში“; ენათმეცნიერება; „სპეკალი“, N 12; 2018წ. <http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/view/Article/12/120>
24. გრიგოლაშვილი ლ. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“; თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი, 2005 წელი; 296 გვ.
25. გრიგოლაშვილი ლ. „დავითიანის“ მხატვრული სამყარო“; ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში; თბილისი; 1979 წელი.
26. გრიგოლაშვილი ლ. „დავითიანის“ პარადიგმები და ქართული ბაროკო“; „ლიტერატურული კვლევები“ N2, უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი, 2018 წელი; 280 გვ. http://press.tsu.edu.ge/data/file_db/elzhurnalebi/journ.pdf
27. გრიგოლ ნოსელი; „კაცისა შესაქმისათვის“, „შატბერდის კრებული“, ბ. გიგინეიშვილისა და ელ. გიუნაშვილის გამოცემა, გამომცემლობა „მეცნიერება“; თბილისი; 1979 წელი; 429გვ.

28. გრიგოლ ნოსელი, „სწავლად ლოცვისად და თარგმანებად „მამაო ჩვენოისად“; საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, ვ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი; თბილისი; 2006 წელი; 79 გვ.
29. გრძელიშვილი ქ. „დავითიანი“ — „ქართლის ჭირის“ მხატვრული სპეციფიკის საკითხები; ახალციხის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტი; ახალციხე; 2011 წელი; 156 გვ.
30. გურამიშვილი დ. „დავითიანი“; თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი; თბილისი, 1980 წელი; 444 გვ.
31. დათაშვილი ლ. „დავითიანის“ სწავლებისათვის; გამომცემლობა „სკოლა“; თბილისი; 1998 წელი; 96 გვ.
32. დათაშვილი ლ. „ოლამი ქართულ ლიტერატურაში“; თბილისი; 2015 წელი; 225 გვ.
33. დათაშვილი ლ. „ოლამური ერთობის განცდა დავით გურამიშვილის პოეზიაში“; „საზრისები“ (ფიქრები ქართულ ლიტერატურაზე); გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“; თბილისი; 2018 წელი; 488 გვ.
34. დათაშვილი ლ. „ფერისცვალება“ „საქართველოს მაცნეს“ სტამბა; თბილისი, 2009 წელი, 216 გვ.
35. დათაშვილი ლ. „ქრისტიანობის ანარეკლი „ვეფხისტყაოსანში“; თბილისი, 2017 წელი; 176 გვ.
36. დოსტოვესკი ფ. „ძმები კარამაზოვები“; ორტომეული; გამომცემლობა „პალიტრა L“; თბილისი, 2011 წელი.
37. „ეკლესიასტე, რომელსა ებრაელებრ კუჭლეთე ეწოდების“; „მცხეთური ხელნაწერი“; გამომცემლობა „მეცნიერება“; თბილისი; 1985 წელი; 384 გვ.
38. ესაია; „წინასწარმეტყველება ესაიასი“; „მცხეთური ხელნაწერი“; გამომცემლობა „მეცნიერება“; თბილისი; 1985 წელი; 384 გვ.
39. ვაჟა-ფშაველა, თბილისი; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი, 1985 წელი; 781[3] გვ.
40. ვახტანგ მეექვსე, ქართული მწერლობა, ტ. VIII; გამომცემლობა „ნაკადული“; თბილისი; 1990 წელი; 688 გვ.
41. თეიმურაზ პირველი; „ჩვენი საუნჯე“; ტ. IV; გამომცემლობა „ნაკადული“; თბილისი; 1960 წელი; 512 გვ.
42. თვარაძე რ. „დავით გურამიშვილთან მიახლოება“; „თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა“; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი; 1985 წელი; 304 გვ.
43. იოანე ოქროპირი; „ღვთივ-შვენიერი სწავლანი, რომელსა ეწოდება ოქროს წყარო“; გამომცემლობა „კიდევაც დაიბრდებიან“; ფირმა „სადარა“; განმეორებით გამოცემა, სტამბა N 3; თბილისი; 1905 წელი; 214 გვ.

44. იოანე სინელი, „კლემქსი, რომელ არს კიბე“; გამომცემლობა „ბეთანია“; თბილისი, 2016 წელი; 408 გვ.
45. კალანდარიშვილი გ. „ბიბლიის ლიტერატურული ადაპტაცია ქართველ რომანტიკოსთა პოეზიაში“, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია N1, 1981 წელი; 196 გვ.
46. კარიჭაშვილი ლ. „ვეფხისტყაოსნისა“ და „დავითიანის“ ტიპოლოგიური მიმართების საკითხები“; ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები (II საერთაშორისო სიმპოზიუმი (ნაწილი I); საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, თბილისი; 2008 წელი. <http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library>
47. კარიჭაშვილი ლ. „ყინვა — საწუთროს ამინდი დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ზეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
48. კეკელიძე ვ. „ალეგორია დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში“; ეტიუდები; ტ. XIV; თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი; 1986 წელი; 254 [2] გვ.
49. კეკელიძე ვ. „დავით გურამიშვილი“; „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“; ტ. II; გამომცემლობა მეცნიერება; თბილისი, 1981 წელი; 752 გვ.
50. კეკელიძე ვ. „ზოგიერთი საკითხი დავით გურამიშვილის ცხოვრებისა და შემოქმედების ისტორიიდან“; „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“; ტ. IV; სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი, 1957 წელი; 381[3] გვ.
51. კიკნაძე ზ. „გილგამეშიანი“; 2009 წელი.
<http://kartvelologybooks.tsu.ge/uploads/book/Gilgameshiani.pdf>
52. კიკნაძე ზ. „გურამიშვილი“; „საზრისები“ (ფიქრები ქართულ ლიტერატურაზე); გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“; თბილისი; 2018 წელი; 488 გვ.
53. კუჭუხიძე გ. „რენესანსთან მიბრუნება“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ზეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
54. ლეონიძე გ. „დავით გურამიშვილი“; ქართული ლიტერატურის ისტორია; ტ. II; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი; 1966 წელი; 750[2] გვ.
55. ლიტერატურის თეორია; ქრესტომათია I, ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა; თბილისი; 2010 წელი; 345 გვ.
56. ლოტმანი ი. „სიმბოლო კულტურის სისტემაში“; 2010 წელი.
<https://semioticsjournal.wordpress.com/2010/08/02>
57. მანი თ. „ლოტე ვაიმარში“, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი; 1986 წელი; 386 გვ.
58. მარინო ა. „კომპარატივიზმი და ლიტერატურის თეორია“; ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა; თბილისი; 2010 წელი; 345 გვ.
59. მეიენდორფი ი. „წმინდა გრიგოლ პალამა და მართლმადიდებლური სულიერება“; სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი; 2020 წელი;

138გვ.

60. მელვილი ჰ. „მობი დიკი“; ტ. II; გამომცემლობა „პალიტრა L“; თბილისი, 2014 წელი; 392გვ.
61. მენაბდე ლ. „ილია ჭავჭავაძე და დავით გურამიშვილი“; „ილია ჭავჭავაძე 150“ (საიუბილეო კრებული); თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი, 1987 წელი; 351 გვ.
62. მინჩხი ი. — „იოანე მინჩხის პოეზია“, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი; 1987 წელი; 368 გვ.
63. მოსია ტ. „ბიბლიური ღმერთის შარავანდედში“; „ქართული ჰაგიოგრაფია და ბიბლია“; საგამომცემლო სახლი „ინოვაცია“; თბილისი; 2011 წელი; 176 გვ.
64. მოსია ტ. „დავით გურამიშვილის „მხიარული ზაფხულის“ ახლებური გაგებისათვის“; „ნარკვევები, პორტრეტები და სხვა“; გამომცემლობა „ეგრისის მაცნე“; ზუგდიდი, 2002 წელი; 236 გვ.
65. მოსია ტ. „მზიანი ღამის იდუმალ სამყაროში“; „დავითიანის“ სახისმეტყველება“; საგამომცემლო სახლი „ინოვაცია“; თბილისი, 2005 წელი; 796 გვ.
66. მოსია ტ. „საღვთისმშობლო სახისმეტყველება“; „დავითიანის“ სახისმეტყველება“; საგამომცემლო სახლი „ინოვაცია“; თბილისი, 2005 წელი; 796 გვ.
67. მოსია ტ. „სიყვარულის მისტიკურ-ალეგორიული გაგებისათვის დავით გურამიშვილის პოეზიაში“; „ნარკვევები, პორტრეტები და სხვა“; გამომცემლობა „ეგრისის მაცნე“; ზუგდიდი, 2002 წელი; 236 გვ.
68. მურღულია გ. „დავით გურამიშვილის „დავითიანი“; „საუბრები ძველ ქართულ ლიტერატურაზე“ (დამხმარე სახელმძღვანელო); გამომცემლობა „საქართველოს მაცნე“; თბილისი, 2019 წელი (მესამე გამოცემა); 316 გვ.
69. მურღულია გ. „დავითიანის“ მხატვრულ სახეთა სისტემა“; თბილისი, 1997 წელი; 159 გვ.
70. „მცხეთური ხელნაწერი“; გამომცემლობა „მეცნიერება“; თბილისი; 1981 წელი; 544 გვ.
71. ნათაძე ნ. „დავითიანის“ დიდი საიდუმლო“; „ლიტერატურული წერილები“; თბილისი; 1973 წელი; 238 გვ.
72. ნატროშვილი გ. „დავით გურამიშვილი“ (ცხოვრება და შემოქმედება); გამომცემლობა „მერანი“; თბილისი; 1980 წელი; 154 [4] გვ.
73. ნაჭყებია მ. „ბაროკოს ესთეტიკა“; „ქართული ბაროკოს საკითხები“; გამომცემლობა „მერანი“; თბილისი; 2009 წელი; 163[2] გვ.
74. ნაჭყებია მ. „ბაროკოული ანტითეზური აზროვნება დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში“; „ქართული ბაროკოს საკითხები“; გამომცემლობა „მერანი“; თბილისი; 2009 წელი; 163[2] გვ.

75. ნაჭყებია მ. „ლიტერატურული ბაროკოს გეოგრაფია და და ეროვნული თავისებურებანი“; „სჯანი“; N 16, 2015 წელი. http://sjani.ge/?page_id=4154
76. ნაჭყებია მ. „მაკაბრის თემა დავით გურამიშვილის პოეზიაში და ევროპული ბაროკო“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ზეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
77. ნობაძე ვ. „ვეფხისტყაოსნის“ ლვთისმეტყველება“; პარიზი, 1963 წელი; 560 გვ.
78. ორბელიანი ს.ს. „ლექსიკონი ქართული“; ორტომეული, გამომცემლობა „მერანი“; თბილისი; 1991-93 წ.წ. 640 -655გვ.
79. ორბელიანი ს.ს. „სწავლანი“; „ქართული პროზა“; ტ. V; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი, 1983 წელი; 700[4]გვ.
80. პლატონი, „ადრეული დიალოგები“; „პირველი ალკიბიადე“; წიგნი I, „მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა“; ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა; თბილისი; 2013 წელი; 322 გვ.
81. პლატონი, „ნადიმი“; გამომცემლობა „Carpe diem“; თბილისი; 2017 წელი; 112 გვ.
82. ჟენეტი ჟ. „ლიტერატურის უტოპია“; ლიტერატურა; „ცხელი შოკოლადი“; 2010 წელი. <http://arilimag.ge>
83. რატიანი ი. „ქართული მწერლობა და ევროპული კულტურული ტრადიცია“ (VI-XVIII საუკუნეები); „ქართული ლიტერატურა მსოფლიო ლიტერატურულ რუკაზე“; თბილისი; „ირბახი“; 2016 წელი; 75 გვ.
84. რუსთაველი შოთა; „ვეფხისტყაოსანი“; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი, 1966 წელი; 328 გვ.
85. სირაძე რ. „ბიბლიური საფუძვლები ქართული კულტურისა“ (ყოფიერების სახეობრივი კონცეფციის საფუძვლები); „ქართული კულტურის საფუძვლები“; თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი; 2000 წელი; 350 გვ.
86. სირაძე რ. „გიორგი ათონელის ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალთახედვა“; „ქართული აგიოგრაფია“; გამომცემლობა „ნაკადული“, თბილისი; 1987 წელი; პირველი გამოცემა; 187[5] გვ.
87. სირაძე რ. „გიორგი მერჩულეს ლიტერატურულ-პოეტიკური თვალთახედვა“; „ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები“, გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1987 წელი; 272 გვ.
88. სირაძე რ. „დავით გურამიშვილის ესთეტიკისათვის“; „სახისმეტყველება; გამომცემლობა „ნაკადული“; თბილისი; 1982 წელი; 237გვ.
89. სირაძე რ. „დავით გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“; „წერილები“; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი; 1980 წელი; 204, [4] გვ.
90. სირაძე რ. „დავით გურამიშვილის სახისმეტყველება“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ზეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.

91. სირაძე რ. „დავით გურამიშვილის სულიერი ცხოვრების გზა“; „მწიგნობარი“; 05; თბილისი, 2005 წელი; 218 გვ.
92. სირაძე რ. „დავითიანი“ და ბიბლია“; „ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა“; I; თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი; 1992 წელი; 229, [3]გვ.
93. სირაძე რ. „დრო და ჟამი“; „ფიქრი, რომელიც მნიშვნელობს“; გამომცემლობა „არტანუჯი“; თბილისი, 2021 წელი; 574[2] გვ.
94. სირაძე, „მუსიკურ-ანსამბლური იერარქიზმი“; „ფიქრი, რომელიც მნიშვნელობს“; გამომცემლობა „არტანუჯი“; თბილისი, 2021 წელი; 574[2] გვ.
95. სირაძე რ. „ქართული რენესანსული კულტურის პრობლემისათვის“; „ფიქრი, რომელიც მნიშვნელობს“; გამომცემლობა „არტანუჯი“; თბილისი, 2021 წელი; 574[2] გვ.
96. სირაძე რ. „წმინდა ნინო და დედა-უფალი“; „ქართული აგიოგრაფია“; გამომცემლობა „ნაკადული“, თბილისი; 1987 წელი; პირველი გამოცემა; 187[5] გვ. B
97. სოლომონი; „ქებათა ქება სოლომონისა“; „მცხეთური ხელნაწერი; გამომცემლობა „მეცნიერება“; თბილისი; 1985 წელი; 384 გვ.
98. სულავა ნ. „დავით გურამიშვილის ლოცვისა და ვედრების ინტერპრეტაციისათვის“; „სპეკალი“; ლიტერატურათმცოდნეობა; N7; 2014 წელი.
<http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/viewArticle/7/63>
99. სულავა ნ. „მზიანი ღამის“ გააზრებისათვის დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობაში“; „ჩახნაგი“; ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწადული; N 3; თბილისი, 2011 წელი; 64-78 გვ.
100. სულავა ნ. „ნათლისა გავხდე მიჯნური“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ბეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
101. სულავა ნ. „სამოსელი პირველი“ და „ტყავისა სამოსელი“ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში“; „ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის“; გამომცემლობა „მწიგნობარი“; თბილისი, 2018 წელი; 354[2] გვ.
102. სულავა ნ. „ჭაში ჩავარდნილი კაცის იგავი „ვეფხისტყაოსანში“ და მისი მხატვრული ფუნქცია“; „სპეკალი“; ქართველოლოგია; N11; 2017 წელი.
<http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/viewArticle/11/112>
103. ტაბიძე გ. თხზულებანი ორ წიგნად; წიგნი I; ლექსები; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“; თბილისი; 1988 წელი; 640 გვ.
104. უკმაჯურიძე მ. „ელეგიური ნაკადი დ. გურამიშვილის ლირიკაში“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ბეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
105. ფარულავა გრ. „ადამიანი — ხატი და მსგავსი ღვთისა“; ლიტერატურული ჟურნალი „საგურამო“; N 3; 2002 წელი; 285 გვ.

106. ფარულავა გრ. „აკაკი წერეთლის ქრისტოლოგიური მსოფლშეგრძნებისათვის“; აკაკი; კრებული II; თბილისი; თსუ; 2005 წელი; A
107. ფარულავა. გრ. „დავით გურამიშვილის მსოფლშეგრძნებისათვის“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ზეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ. B
108. ფარულავა გრ. „მხატვრული ფანტაზია და შინაგანი ხილვა“; „მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში“; გამომცემლობა „განათლება“; თბილისი; 1982 წელი; 232[4] გვ.
109. ფიცვერალდი ფ.ს. „დიდი გეტსბი“; გამომცემლობა „პალიტრა L“; თბილისი; 2015 წელი; 176 გვ.
110. ფსალმუნნი; „მცხეთური ხელნაწერი“; გამომცემლობა „მეცნიერება“; თბილისი; 1983 წელი; 328 გვ.
111. ქურდიანი მ. „ვეფხისტყაოსანი“ სემიოტიკური თვალსაზრისით“; „მოგითხრობთ ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ“; გამომცემლობა შპს „სეზანი“; თბილისი; 2009 წელი; 376 გვ.
112. ლაღანიძე მ. „სინამდვილე და წარმოსახვა დავით გურამიშვილის „მხიარულ ბაფხულში““; „ლომისი“, თბილისი; 2002 წელი; 199გვ.
113. ლლონტი რ. „დავით გურამიშვილის დავით წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილი მეოთხე შესხმა“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ზეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
114. ლლონტი რ. „დავითიანის“ მიმართება „დავითთან“; სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად; სულობან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი; თბილისი; 1998 წელი; 148 გვ.
115. შექსპირი, „ამაო გარჯა სიყვარულისა“; თბზულებათა სრული კრებული ხუთ ტომად; ტ. II; გამომცემლობა „ხელოვნება“; თბილისი; 1985 წელი; 420 გვ.
116. ჩანტლაძე შ. „მე მოვალ“; გამომცემლობა „ლიტერატურის მატეიანი“; თბილისი, 1998 წელი; 406 გვ.
117. ცაიშვილი ს. „დავით გურამიშვილი“; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“ თბილისი; 1986 წელი; 109 [3] გვ.
118. ცაიშვილი ს. „დავით გურამიშვილი“; „შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი“; ნარკვევები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან; „მეცნიერება“ თბილისი; 1974 წელი; 348, [4] გვ.
119. ცაიშვილი ს. ძველი ქართული მწერლობა; წერილები და გამოკვლევები; ტ. II; გამომცემლობა „მეცნიერება“; თბილისი, 1985 წელი; 590[3]გვ.
120. ცაიშვილი სოლ. „რუსთაველის მხატვრული აზროვნების შემეცნებისათვის“; სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო

- ხარისხის მოსაპოვებლად; რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი, 1986 წელი; 134 გვ.
121. წერეთელი ა. რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად; ტ. I; გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“ თბილისი; 1988 წელი; 768 გვ.
 122. წერეთელი ლ. „ძველ დღეთა“ (მამა-ძეობა) დავით აღმაშენებლის ცხოვრებასა და „დავითიანში“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ბეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
 123. ჭაბაშვილი მ. „ღვთისმშობლის აკათისტო და დავით გურამიშვილის „ვედრება ღვთისმშობლისა“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ბეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
 124. ჭავჭავაძე ი. „რა მიზეზია, რომ კრიტიკა არა გვაქვს“; თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად; ტ. III; წერილები ლიტერატურაზე და ხელოვნებაზე. პრესა. ფელეტონები; საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა; თბილისი, 1953 წელი; 510[2] გვ.
 125. ჭავჭავაძე ი. „ღმერთმა ნუ დავაბეროთ“; თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად; ტ. III; წერილები ლიტერატურაზე და ხელოვნებაზე. პრესა. ფელეტონები; საქართველოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა; თბილისი, 1953 წელი; 510[2] გვ.
 126. ჭილაძე ო. „ცა მიწიდან იწყება“; გამომცემლობა „ინტელექტი“; თბილისი; 2015 წელი; 316 გვ.
 127. ხინთიბიძე ე. „ზუბოვკის“ სიყვარულის მისტიკური ინტერპრეტაციისათვის“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ბეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
 128. ხინთიბიძე ე. „რუსთაველი, დანტე, პეტრარკა, — სიყვარულის გადააზრება შუასაუკუნეებიდან რენესანსამდე“; ჟურნალი „ქართველოლოგი“; თბილისის ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრი; N 11; 2004 წელი.
 129. ხინთიბიძე ე. „რუსთაველი მახსოვს ბავშვი“; გალაკტიონი და რუსთაველი; გალაკტიონოლოგია III; შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი; თბილისი; 2004 წელი.
 130. ხინთიბიძე ე. „შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული „ვეფხისტყაოსანში“; თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა; თბილისი, 1993 წელი; 323 გვ.
 131. ჯალიაშვილი მ. „ლიტერატურული სივრცე — თავშესაფარი“, „შეხვედრა წიგნში“, „საქართველოს მაცნეს“ სტამბა; თბილისი; 2009 წელი; 216 გვ.
 132. ჯიქია ა. „და გამოირჩია მან დავით“; „დავით გურამიშვილი — 300“; სამეცნიერო შრომების კრებული; გამომცემლობა „ბეკარი“; თბილისი, 2005 წელი; 258 გვ.
 133. ჰამსუნი კ. „მისტერიები“; გამომცემლობა „მერანი“, თბილისი; 1985 წელი; 286 გვ.
 134. ჰეგელი, „ესთეტიკა“; ტ. I; „ხელოვნება“; თბილისი; 1973 წელი; 500 გვ.

ავტორის შესახებ

ეკა ორაგველიძე, ფილოლოგიის დოქტორი, დაიბადა 1981 წელს. 1999–2003 წლებში სწავლობდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ფილოლოგიის ფაკულტეტზე. 2005 წელს დაამთავრა ამავე უნივერსიტეტის მაგისტრატურა ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მიმართულებით. 2017 წელს ჩაირიცხა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოლოგიის (ქართული ლიტერატურის ისტორია) სადოქტორო პროგრამაზე. 2022 წელს დაიცვა სადისერტაციო ნაშრომი „თვითშემეცნების პრობლემა და „დავითიანის“ არქტიტექტონიკა“. 2003 წლიდან დღემდე ეწევა პედაგოგიურ საქმიანობას. ასწავლის ქართულ ენასა და ლიტერატურას. ამჟამად მუშაობს „იუჯი სკოლაში“. მონაწილეობას იღებს სამეცნიერო კონფერენციებში. პერიოდულად აქვეყნებს პუბლიკაციებს სხვადასხვა ჟურნალში ლიტერატურათმცოდნეობის მიმართულებით.



Ասորա ճիշտ ճանաչ շտախան
 Արտաբե բուն Արտաբե ճիշտ
 ճիշտ ճանաչ ճիշտ ճանաչ
 ճիշտ ճանաչ ճիշտ ճանաչ
 ճիշտ ճանաչ ճիշտ ճանաչ

Մեծ
 Մեծ
 Մեծ
 Մեծ

Մեծ
 Մեծ
 Մեծ

Մեծ
 Մեծ
 Մեծ
 Մեծ

Գրեմ լեզ թե՛ստեղծութիւն: Եւրեւրսթ սնու
բիւն սոճոյնս յիւր յիւրս զլեւորիճոյն: Անդ
զոյնսն ճիշտսն:

1: **Յստուծ Յստոյնսն թ խեղճն ճիւճ-ցա:**

Դիւրսն խոսն Եւրեւրսթ: **զլեւորս զլեւ**

Կլմսոյն սսփթցսթ: **խթ յի զլեւ**

2: **Ոճու կլմ Յստու**
Ոճն ճիւճցսթ ո,
Թլեղճն ճտու:

Յճ, ՅճԵԶ: Թնստիւ սսփթցսթ,

սնսթս թլեղ: Թնսնս կլմու.

Թնստու, Թնստու,
Կլմսոյն սսփթցսթ
Կլմ Թ ճիւճցսթ:

Մեծ
 Մեծ
 Մեծ
 Մեծ

Մեծ
 Մեծ
 Մեծ
 Մեծ



Մեծ
 Մեծ
 Մեծ

Մեծ
 Մեծ
 Մեծ

